دكتور
سيد عبد الستار ميهوب

الإلهيات

عند

ناصر الدين البيضاوي

٦٢٣ هـ : ٦٨٥ هـ



الكتاب : الإلهيات عند ناصر الدين البيضاوي
المؤلف : د. سيد عبد الستار ميهوب

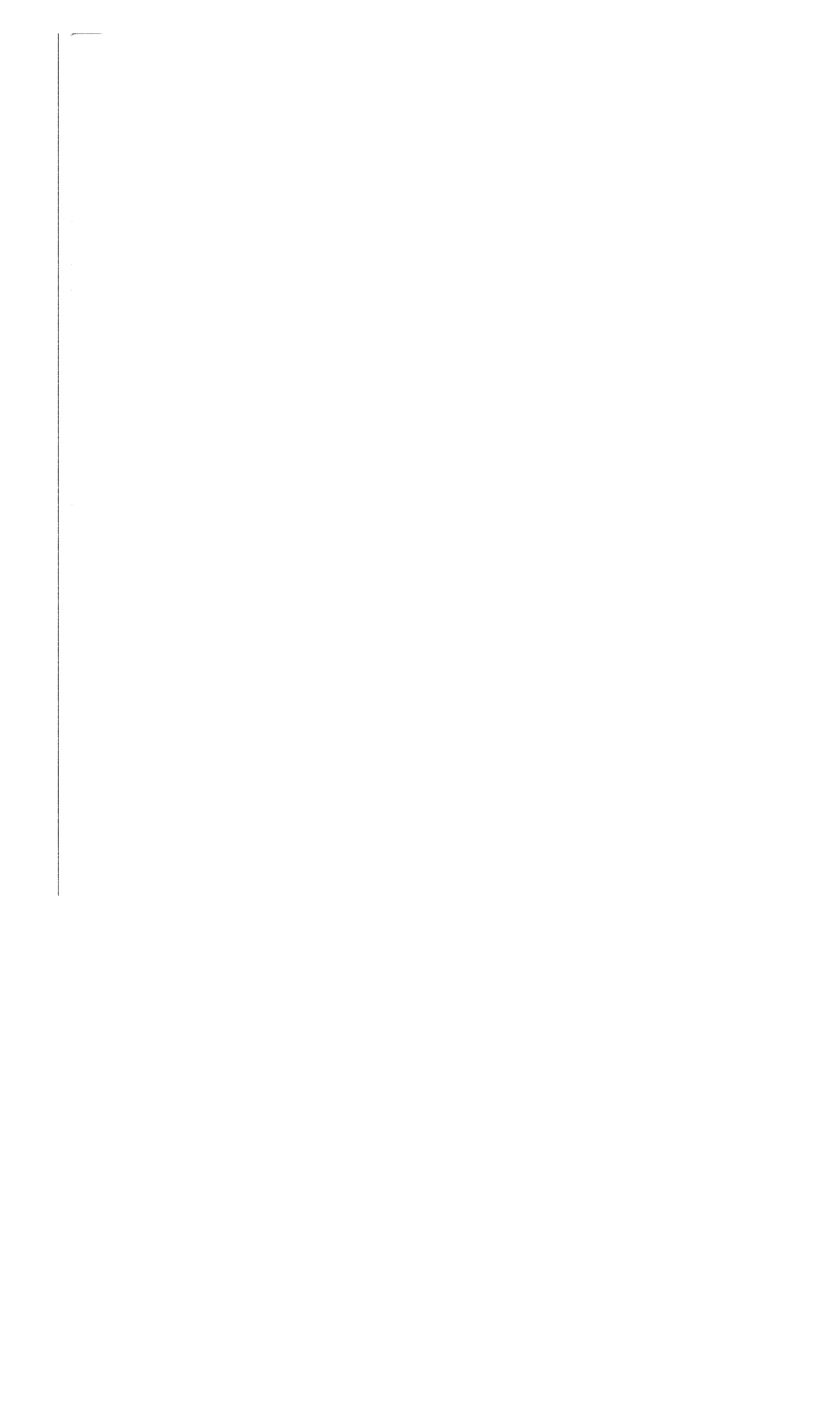
الطبعة الأولى ١٩٩٤ م
رقم الإيداع : ٩٤ / ١١٧٦٢
I.S.B.N.977-232-062-2

الناشر : دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع

بسم ا لله الرحمن الرحيم

﴿ قل هو ا لله أحد * ا لله الصمد * لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفواً أحد ﴾

قرآن كريم : سورة الإخلاص



الإهداء

إلى أمي الفاضلة ...

الشمعة الباقية لي ...

بعد انطفاء أقدس شموع الدنيا برحيل

اليد الرحيمة والصدر الرحيب ...أبي



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لعلنا نستطيع القول بأن الإرهاصات الأولى للتفكير الفلسفي في الإسلام يمكن أن نلتمسها في علم الكلام وعند المتكلمين ، تأسيساً على أن علم الكلام هو المدخل الأول الذي دخله مفكرو الإسلام لتعقيل عقائدهم إما للدفاع عنها أمام المخالفين ، وإما لشرحها وبيان أسسها العقلية لذوي التطلعات العالية الذين لا يرضيهم – ولا يريحهم – مجرد التقليد .

ويمكننا رصد الأشاعرة والمعتزلة كأهم فرقتين من فرق المتكلمين المسلمين ، لأن الأولى – الأشاعرة – تمثل التيار الأكثر شيوعاً وانتشاراً بين جمهور المسلمين ، وهي تحمل أفكار ورؤى أهل السنة ، تلك الأفكار والرؤى التي تقبلتها الأمة قبولاً حسناً ، وأما الثانية – المعتزلة – فتمثل العقلية الكلامية في أرقى صورها حتى صار المعتزلة جديرين بأن يقال فيهم : إنهم وإن لم يكونوا فلاسفة فإنهم أقرب الفرق الكلامية إلى الفلسفة .

وشخصية هذه الدراسة – البيضاوي – يعتبر واحداً من كبار رجال الأشاعرة سواءً إذا نظرنا إلى أساتذته أو إلى مؤلفاته ، ومن ثم جاء اهتمامنا بطرح بعرض تصوراته الكلامية في هذا الكتاب الذي قسمناه إلى بابين اشتمل الباب الأول على ثلاثة فصول واشتمل الباب الثاني على فصلين .

فالباب الأول يعالج الكلام في الذات الإلهية المقدسة :

فالفصل الأول : يعالج مشكلة العلم با لله تعالى من خلال القول بإبطال الدور والتسلسل ليصح الانتهاء إلى واحد أحد فرد صمد يمكن العلم به ليس على سبيل معرفة ذاته ، بل على سبيل العلم بالصفات الواجب وصفه تعالى بها أو نفيها عنه ، **لأن الذات الإلهية عزيزة على الإدراك لأنها متصفة بكل كمال وجلال وجمال ، وهذه الأوصاف تستدعي عدم الإدراك لأن الادراك يختص بالمتناهي ، والذات الإلهية ليست متناهية .**

والفصل الثاني : يعالج مشكلة تنزيه الله تعالى عن مشابهة الأغيار بأي صورة من الصور ، فحقيقته تعالى غير مماثلة لأي حقيقة أخرى لأن الله تعالى ليس كمثله شيء ، كما يعالج هذا الفصل نفي الجسمية عنه تعالى ، لأن الجسمية من معانيها التركيب والتأليف وهذان بدورهما يستدعيان الاحتياج ، والاحتياج - كما هو معروف - نقص ، والله تعالى موصوف بكل كمال ، وقد تعرضنا في هذه الجزئية للرد على المشبهة والمجسمة والمجسدة مدللين على تهافت منطقهم سواء بأدلة عقلية أو بأدلة نقلية ، كما يعالج هذا الفصل الرد على القائلين بالحلول أو الاتحاد سواء على المستوى الإسلامي أو على المستوى المسيحي ، ومن هنا نجد البيضاوي وهو يرد على الصوفية الذين قالوا بالحلول أو الذين قالوا بالاتحاد ، مما دفعه للرد - من ثم - على القائلين بالحلول أو الاتحاد من المسيحيين سواء منهم من قال باتحاد المسيح عليه السلام بالله تعالى ، أو القائلين بحلول الله تعالى في المسيح عليه السلام ، كما يعالج هذا الفصل الكلام في أن الله تعالى لا تلحقه الحوادث ولا تقوم بذاته أبداً وبأي حال من الأحوال لأن الحوادث مخلوقة والذات الإلهية من أخص صفاتها القدم ولو اشتملت هذه الذات - القديمة - على المحدثات لوجب أن تكون حادثة لأن المشتمل على الحادث حادث مثله .

وأما الفصل الثالث : فإنه يعالج مشكلة التوحيد من حيث إنه المبدأ الأول في كل دين ينتسب إلى الله تعالى لأنه تعالى واحد لا شريك له ولا أحد معه يشاركه في صفاته على الشكل الذي يتصف بها تعالى بالإثبات أو النفي .

والباب الثاني يعالج مشكلة الصفات الإلهية :

فالفصل الأول : يتناول الصفات التي تتوقف عليها أفعاله تعالى : كصفة القدرة وصفة الحياة وصفة الإرادة ، ويبين هذا الفصل كيف أن صفة القدرة لابد من تقديمها على باقي الصفات الأخرى ، حتى صفة الحياة نفسها ... يجب تأخيرها عن صفة القدرة لأنه من الجائز أن يكون هناك حي ويكون غير قادر ، لكنه ليس من الجائز أن يكون هناك قادر ولا يكون حياً ، ثم يتناول هذا الفصل الكلام في صفة العلم ، وكيف أن الله تعالى موصوف بالعلم ، وقد تعرض هذا الفصل للمشكلة التي دارت بين الفلاسفة والغزالي : هل العلم الإلهي قاصر على الكليات أم إنه يشمل الكلي والجزئي ؟ ، ثم يتعرض هذا الفصل لصفة الحياة تأسيساً على أن الله تعالى قادر والقادر لابد أن يكون حياً ، ويتناول هذا الفصل مشكلة الإرادة الإلهية ومحاولة التوفيق بينها وبين الإرادة الإنسانية .

والفصل الثاني : يعالج سائر صفات الله تعالى كصفة السمع والبصر وصفة الكلام وأن الله تعالى موصوف بالاستواء واليد والوجه والعين وأنه تعالى تجوز عليه الرؤية بالأبصار يوم القيامة ، وفي صفة السمع والبصر حاولنا أن نعالج هذه الصفة من منظور أوسع وحاولنا بيان الفرق بين السميع والسامع وبين البصير والمبصر وأثبتنا أن الله تعالى كان و لم يزل سميعاً ، لكنه تعالى لم يكن سامعاً تنزيهاً له عن مشاركة غيره إياه في صفة القدم ، ويتناول هذا الفصل مشكلة الكلام الإلهي مبيناً

هل الكلام الإلهي قديم أم حادث ومن ثم لابد من التعرض لمشكلة خلق القرآن وقدمه ، ويتناول هذا الفصل الكلام في صفة البقاء وكيفية ارتباطها بمفهوم الأبدية الواجب وصف الله تعالى بها لأنه تعالى لم تكن له بداية فلن تكون له نهاية لأنه هو " الأول والآخر " ، كما عالج هذا الفصل وصف الله تعالى بأنه مستو على عرشه وبأن له اليد والعين والوجه ، وقد طرحنا كل التصورات الكلامية حول هذه المسألة وبينا اعتماد كل تصور على أدلة نقلية وعقلية وبينا كذلك كيف التزم فريق من المتكلمين بحرفية النصوص الواردة بهذا الشأن متخذين التفسير وسيلة لهم ، وكيف التزم فريق من المتكلمين بالمراد من النصوص الواردة بهذا الشأن متخذين التأويل وسيلة لهم ، فراحوا يتأولون هذا النص أو ذاك ، ثم يعرض هذا الفصل لمشكلة كلامية ذات طبيعة شائكة وهي مشكلة الرؤية : هل يمكن رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة أم لا ؟ ، وهنا أوضحنا كيف استند القائلون بجواز الرؤية على أدلة نقلية سمعية وأدلة عقلية دلالية بينما اعتمد مخالفوهم على أدلة أخرى : سمعية وعقلية .

وبعد ... فإن هذا البحث في المشكلة الإلهية عند واحد من كبار الأشاعرة – البيضاوي – يعد محاولة من جانبنا لتوضيح التصورات الفكرية المتعلقة بالجانب الإلهي ، ليس عند الأشاعرة فقط بل عند مخالفيهم بوجه عام والمعتزلة بوجه خاص ، ولذا فنحن نرجو أن نكون قد وفقنا لما هدفنا إليه من وراء كتابنا هذا .

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل .

المعادي الجديدة : ١٩٩٤ م

سيد عبد الستار ميهوب

الباب الأول

في الذات الإلهية

الفصل الأول
في العلم با لله تعالى

يمكننا القول بأن المشكلة الإلهية تمثل واحدة من أهم القضايا في فكر القاضي " ناصر الدين البيضاوي " ، إن لم تكن أهمها على الإطلاق ، تأسيساً على اهتمام الأشاعرة – والمتكلمين عامة – بتناول هذه الإشكالية (١) التي تعبر عن فكر إسلامي متميز وخاص ، حيث أبدع فيها المتكلمون إبداعاً ليس من اليسير – أو الإنصاف – التشكيك في قيمته وجدواه .

---

(١) يمكننا رصد عدد من العلماء باعتبارهم شيوخاً للقاضي ناصر الدين البيضاوي ودليلاً على تنوع ثقافته ومعارفه .. فقد أخذ البيضاوي أول علمه عن أبيه قاضي القضاة أبي حفص عمر بن محمد البيضاوي ، الذي وصفه البيضاوي الإبن بأنه " إمام الملة والدين " ... ثم أخذ البيضاوي علمه على يد الشيخ محمد بن محمد الكتحتائي الصوفي ، ويتأثر منه كتب البيضاوي تفسيره الشهير للقرآن الكريم " أنوار التنزيل وأسرار التأويل " ، وفي هذا التفسير يجد المطلع تأثراً واضحاً بتفسيرين كبيرين للقرآن الكريم : تفسير الزمخشري ، والتفسير الكبير لفخر الدين الرازي ، فكان في تفسيره وبيانه الحكمة الإلهية في آيات القرآن الكريم معتمداً على تفسير الفخر الرازي ، وكان في بيان الألفاظ والتراكيب وتحليل المباني اللغوية معتمداً على تفسير الكشاف للزمخشري ، ثم أخذ البيضاوي علمه على يد الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر الشيعي ، وعلى يد قاضي القضاة فخر الدين الشيرازي . ومع تنوع معارف البيضاوي فإن الأثر الأشعري يظل أهم المعالم الكلامية في فكر البيضاوي الكلامي والفلسفي بوجه عام نظراً للأثر الكبير الذي تركه فيه الفخر الرازي القطب الأشعري الكبير ، حيث نجد البيضاوي يصطنع منهجه في كثير من المسائل الإلهية ، حتى أن تقسيمه لكتاب الطوالع قد سار فيه على تقسيم الفخر الرازي لكتاب المباحث المشرقية .

وتتضمن المشكلة الإلهية عند القاضي " البيضاوي " الكلام في ذات الله تعالى من خلال مداخل : الكلام في العلم بالله تعالى ، والكلام في تنزيهه تعالى ، ثم الكلام في توحيد الله تعالى ، كما تتضمن هذه المشكلة الكلام - فيما بعد - في صفاته تعالى تفصيلاً .

أما الكلام في العلم بالله تعالى فله مداخل : الكلام في إبطال القول بالدور والتسلسل ، والكلام في البرهان على وجود واجب الوجود لذاته ، والكلام في معرفة الذات الإلهية .

ثمة إذن طريق ضروري يجب الأخذ به عند الكلام في الذات الإلهية ، وهو الكلام في العلم بالله تعالى والكلام في تنزيهه تعالى ثم الكلام في توحيده سبحانه .

أولاً : الكلام في إبطال الدور والتسلسل :-

لما كان الله تعالى هو الأول الذي لا أحد قبله فإن " البيضاوي " يعتمد في هذه المسألة على بداهة العقل في إبطال القول بالدور والتسلسل (١) .

إن صريح المعقول يظهر لنا بطلان الدور لعدم قبول العقل القول بتقدم الأثر على محدث الأثر سواء بمرتبتين أو أكثر ، وفي هذا يقول " البيضاوي " : إن صريح

(١) الدور : هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ويسمى الدور المصرح به كما يتوقف أ على ب وبالعكس ، أو بمراتب ويسمى الدور المضمر كما يتوقف أ على ب ، وب على ج ، و ج على أ ، والدور إنما يبين الشيء بما يتوقف بيانه على بيان الشيء فيكون إنما يبين الشيء ببيان الشيء نفسه ، والفرق بين الدور وبين تعريف الشيء بنفسه هو أن في الدور يلزم تقدمه عليه بمرتبتين إن كان صريحاً وفي تعريف الشيء بنفسه يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة . أنظر في ذلك : د. مراد وهبه : المعجم الفلسفي . دار الثقافة الجديدة . القاهرة ١٩٧٩ ، ط٣ ص ١٩٧ وما بعدها .

العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود أثره ، فلو أثر الشيء في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين ، وهذا محال (١) ، ويقول " الأصفهاني " : إن صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره ، فلو أثر الشيء في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين أو أكثر ، فإنه إذا أثر الشيء في مؤثره يكون متقدماً على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيكون الشيء متقدماً على نفسه ، لأن المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء (٢) .

وأما التسلسل فتبطله أيضاً بداهة العقل ، إذ أننا لو افترضنا عللاً لا متناهية لكان معنى ذلك أن علة الشيء تحتاج إلى علة أخرى فتكون الأولى علة ومعلولة في آن ، وهذه الثالثة ستكون على نفس الهيئة من الاحتياج حتى نقول إن ما كان معلولاً صح أن يكون علة ... وهكذا إلى مالانهاية ، وهذا باطل ، وفي ذلك يقول " البيضاوي " : لو تسلسلت العلل إلى ما لا نهاية فلنفرض جملتين إحداهما من معلول معين والأخرى من المعلول الذي قبله ، وتسلسلنا إلى غير النهاية ، فإن استغرقت الثانية الأولى بالتطبيق من الطرف المتناهي يكون الناقص مثل الزائد ، وإن لم تستغرق يلزم انقطاعها والأولى تزيد عليها بمرتبة فتكون أيضاً متناهية (٣) ،

---

(١) القاضي ناصر الدين البيضاوي : طوالع الأنوار من مطالع الأنظار . تحقيق وتقديم عباس سليمان . دار الجيل . بيروت . المكتبة الأزهرية للتراث . القاهرة ١٩٩١ ، ط١ . ص ١٦٥ ، وايضاً شمس الدين أبو الثناء الأصفهاني الشافعي : مطالع الأنظار على طوالع الأنوار . مع متنه طوالع الأنوار للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي . وبهامشهما حاشية السيد الشريف الجرجاني . بدون مكان طبع ١٣٠٥ هـ . ص ٣١٦ : ٣٢١ .

(٢) الأصفهاني : مطالع الأنوار . ص ٣١٦ .

(٣) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٦٥ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣١٨ ، ٣١٩

ويقول أيضاً : مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج إلى كل واحد منها فيكون ممكناً محتاجاً إلى سبب وذلك السبب ليس نفسه ولا الداخل فيه لأنه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله ، فلا يكون علة مستقلة للمجموع ، فهو أمر خارج عنه ، والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكناً (١) .

* * *

ثانياً : الكلام في البرهان على وجود واجب الوجود :-

لعل اهتمامات علماء الكلام بالمسألة الإلهية يعد دليلاً قوياً على اهتمام الفكر العربي الإسلامي بالقضايا الفلسفية الميتافيزيقية التي يعد الكلام في واجب الوجود أحد أهم موضوعاتها على الإطلاق ، ويمكن إرجاع هذه الدلالة - دلالة واجب الوجود - إلى " الفارابي " (٢) المتوفي سنة ٣٣٩هـ : ٩٥٠م ، إذ أنه يعد سابقاً " للبيضاوي " في القول بمصطلح " واجب الوجود لذاته " .

إن " الفارابي " في بحثه في أدلة وجود الله تعالى يقوم بتقسيم الموجودات إلى قسمين :

الأول : ممكن الوجود ، وهو الشيء الموجود بالقوة ويستحق أن يوجد .

الثاني : واجب الوجود ، وهو الشيء الموجود .

والفارابي يميز لنا بين نوعين من " واجب الوجود " ، فهناك العالم بما فيه ومن

---

(١) البيضاوي : مطلع الأنوار . ص ١٦٥ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣١٨ ، ٣١٩

(٢) في كتابه " ثورة العقل " يعرض أستاذنا الدكتور عاطف العراقي لإشكالية الاستدلال على وجود الله عند الفارابي بصورة تفصيلية تحليلية ونقدية ، وعلى راغب الإستزادة بشأن هذه المسألة الرجوع إلى كتاب أستاذنا الدكتور عاطف العراقي ، ففيه الكثير مما نراه مهماً لقارئ الفلسفة . انظر : د. عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٨ ، ط٤ ص ٩٣ : ١١٦

فيه من موجودات ... وهذا يعرف بواجب الوجود بغيره ، وهناك الله تعالى وهو واجب الوجود بذاته .

يقول " الفارابي " : إن الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود ، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود ، وإذا كان ممكن الوجود إذا افترضناه غير موجود لم يلزم عنه محال فلا غنى لوجوده عن علة ، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره ، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره ، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فتما لم يزل وإما أن يكون في وقت دون وقت ، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب ... وهو الموجود الأول (١) .

ثم يقول في موضع آخر : فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال ، ولا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره ، وهو السبب الأول لوجود الأشياء ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن ينزل عن جميع أنحاء النقص فوجوده – إذن – تام ، ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود ومنزهاً عن العلل مثل المادة والصورة والفاعل والغاية (٢) .

وفي تفسير هذا المذهب يقول أستاذنا الدكتور عاطف العراقي : معنى هذا أن الفارابي يستدل على وجود الله بالتفرقة بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب وأيضاً

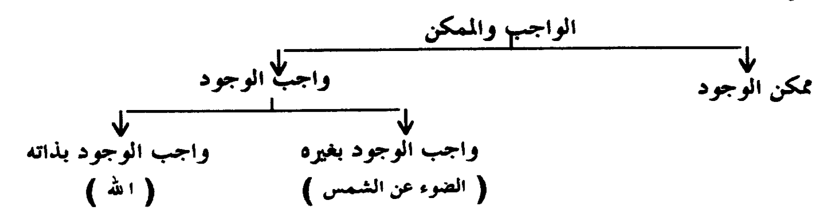
---

(١) أبو نصر الفارابي : عيون المسائل . مطبعة السعادة . القاهرة ١٣٢٥هـ . ص٤ وما بعدها ، وأيضاً . د. عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية . ص٩٥ .

(٢) الفارابي : عيون المسائل . ص ٢٣ ، د. عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية . ص ٩٦ .

بقسمته للواجب إلى واجب بذاته وواجب بغيره . فوجود العالم ممكن وإذا تحقق هذا الإمكان أي اصبح وجوداً فإنه لا مفر من القول - لكي نفسر الانتقال من الإمكان إلى الوجود - بوجود إله يخرج الإمكان إلى الوجوب ، أي يخرج العالم من مقولة الإمكان إلى مقولة الوجوب والوجود ، ولكي يفرق " الفارابي " بين العالم - الواجب - بعد أن وجد وبين الله الذي لابد من وجوده أي هو واجب أيضاً ، ميز بين الواجب بذاته وبين الواجب بغيره ، فالله واجب بذاته لأننا لا نستطيع المرور إلى مالا نهاية في مجال العلاقة بين العلة والمعلول ، كما أننا لا نستطيع أن نقول بالعلاقة الدورية بين العلة والمعلول لأن الدائرة ليست لها نقطة بداية محددة بذاتها وليس لها نقطة نهاية محددة بذاتها ، إذن لابد أن نقف عند علة أولى هي الله ، أما العالم فهو واجب بغيره لأنه لم يوجد نفسه بنفسه أي لم يوجد مصادفة وعرضاً كما يقول أصحاب التفسير المادي للكون (١) .

ولبيان هذه القسمة الوجودية عند " الفارابي " تستطيع النظر إلى الشكل الآتي (٢) :



وإلى قريب من هذا يذهب " البيضاوي " وهو بصدد تقديم برهان على وجود واجب الوجود معتمداً في ذلك طريقين : الحدوث والإمكان .

---

(١) د. عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية . ص ٩٦ .
(٢) المرجع السابق : ص ٩٥ شكل رقم ٣

أما الحدوث ، فلا شـــك في وجود حـادث ، فيصير هنـاك محـدث حـادث ، وهو – من ناحية أخرى – ممكن ، تأسيســاً على أن الحدوث معناه وجود بعد لا وجود ، وما كان هذا وضعه صار ممكناً لأنه لو كان غير ذلك لم يكن معدوماً ثـم صار موجوداً ، ومعروف أن كل حادث إنما لم يكن ثم كان ، ولو كان غير ذلـك لاحتمل أحد وجهين : إما أن يكون واجباً فلا يعـدم ، وإمـا أن يكـون محـالاً فـلا يوجد ، وهذان الوجهان باطلان ، فلم يبق إلا القول بأن كل حادث ممكن ويصـير بذلك في حاجة إلى سبب ، وبناءً على انتفاء الدور والتسلسل لابد أن يكـون هـذا السبب واجباً لذاته وبذاته .

وأما الإمكان فلا شك في وجود موجود وهذا الموجود يتأرجح بين كونه ممكناً وكونه واجباً ، فإن صح القول بكون هذا الموجود واجباً فهذا هو مـا يهـدف إليـه البرهان الذي بين أيدينا ، وإن كان غير ذلك – أي كان ممكناً – فإن هذا الممكـن سوف يكون في حاجة ضرورية إلى سبب يرجح كفة الوجود على كفة اللاوجود.

وإلى هذا يشير " البيضاوي " بقوله " يدل على وجود واجب الوجود وجهان : الأول أنه لا شك في وجود حادث ، وكل حـادث ممكـن ، وإلا لم يكـن معدومـاً تارة وموجوداً أخرى ، وكل ممكن فله سبب وذلك لابد أن يكون واجباً أو منتهياً لاستحالة الدور والتسلسل . الثاني أنه لا شك في وجود موجود ، فإن كان واجباً فهو المطلوب وإن كان ممكناً كان له سبب واجب ابتداء أو بواسطة ، ولا يعـارض بأنه لو كان واجباً لزاد وجوده لما مر فيحتاج إلى ذاتـه فيكـون لـه سـبب مـلاق أو مباين فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده . وإمكانه لما بينا أن ذاته من حيث هـي توجب وجوده بلا اعتبار وجود وعدم (١) .

---

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٦٦.

وبذلك يصح القول بأن التدليل على وجود واجب الوجود " له وجهان : أحدهما باعتبار الحدوث والآخر باعتبار الإمكان ، الأول أنه لا شك في وجود حادث ، وكل حادث ممكن لأنه لو لم يكن كل حادث ممكناً لم يكن معدوماً تارة وموجوداً أخرى ، واللازم ظاهر الفساد ، فإن كل حادث يكون موجوداً بعدما لم يكن فيكون معدوماً ثم صار موجوداً ، فبالضرورة يكون معدوماً تارة وموجوداً أخرى ، ذلك أنه إذا لم يكن ممكناً يكون واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في أنه ممكن أو واجب أو ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي ، فإذا انتفى واحد من الثلاثة تعين أحد الآخرين ، وإذا كان واجباً يكون دائماً موجوداً وإذا كان ممتنعاً يكون دائماً معدوماً ، وإلا يلزم القلب ، وإذا كان دائماً موجوداً أو دائماً معدوماً لم يكن معدوماً تارة وموجوداً أخرى فثبت أن كل حادث ممكن ، وكل ممكن له سبب موجود بالضرورة وذلك السبب الموجود يجب أن يكون واجباً لذاته أو منتهياً إلى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل .

والثاني أنه لا شك في وجود موجود ، فذلك الموجود إما واجب أو ممكن ضرورة ، وانحصار الموجود فيهما على سبيل الانفصال الحقيقي فإن كان ذلك الموجود واجباً فهو المطلوب وإن كان ذلك الموجود ممكناً فله سبب موجود ابتداءً أو بواسطة ، وإلا يلزم الدور والتسلسل ، وقد سبق بيان بطلانهما (١) .

ونستطيع من جانبنا القول بأن اعتماد " البيضاوي " على دليل المقابلة بين الممكن والواجب ، ثم بين الواجب بغيره والواجب بذاته ، أو بين الواجب العرضي والواجب الجوهري ، يعد مدخلاً لازماً للقول بجواز أن يكون هذا العالم - بما فيه ومن فيه - على ضد ما هو عليه ، أو أن يكون هذا العالم مقابلاً لما

---

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٢١ ، ٣٢٢ .

هو عليه الآن ، وهذا الكلام يتماهى مع القول بعدم ضرورة العلاقات بين الأسباب والمسببات ، والذي نجد جذوره الأولى - والقوية - عند الأشاعرة - والبيضاوي يعد واحداً منهم - ، إذ رفعت الاشاعرة القول بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات إنما هي علاقات غير ضرورية .

إن صحيح العقيدة لابد أن ينتهي بالإنسان إلى الإيمان بأن الله هو موجد هذا العالم بما فيه ومن فيه ، لكن صريح العقل لابد أن ينتهي بالإنسان - العاقل - إلى الاعتراف - كذلك - بوجود قوانين طبيعية واجتماعية لها تأثيرها في الأشياء تمهيداً لإفساح المجال أمام العقل البشري ليعرف هذه القوانين فتكون - من ثم - أداة طيعة في يده يسخر بها الكون لخدمته .

إن الآلية الفكرية التي تحاول رد كل الظواهر الطبيعية إلى علة واحدة ووحيدة وبعيدة وأولى تقوم بإلغاء كل العلل القريبة ، مما ينتج عنه - لا محالة - إبطال أي معرفة بشرية علمية بالطبيعة ، إذ المعرفة العلمية تستلزم ثبات القوانين والنواميس التي تتحكم في الظاهرة موضع البحث العلمي .

وإذا كان نفي العلة - أو العلل - القريبة سيؤدي - على المستوى الطبيعي - إلى نفي المعرفة الإنسانية ، فإنه - وهنا مكمن الخطر - سيؤدي على المستوى الاجتماعي إلى نفي الإنسان ذاته ، إذ سيكون القول بإنكار قوانين السببية في الطبيعة والعالم مدخلاً إلى القول بـ " احتمالة " الظواهر ، وهذا بدوره سيؤدي إلى القول بـ " جبرية " الإنسان اجتماعياً وسياسياً ، إذ القول بعلة أولى وحيدة لكل الظواهر الطبيعية والاجتماعية ما هو إلا تجهيل بالأوضاع الطبيعية وتكريس للأوضاع الاجتماعية والسياسية ، وكل ما سوف يقال عن علل طبيعية وعلاقات ضرورية ومحددة بين الأسباب والمسببات - وفق هذا التصور - إنما هو وهم في

وهم : فمن الجائز – عند من ينفون العلل القريبة – أن يحدث شبع رغم عدم تناول الطعام ، وأن يحدث جوع رغم تناول الطعام ، وأن يقع الاتصال بين القطن والنار دون حدوث احتراق ، وأن يتحول القطن إلى رماد محترق دون ملاقاة النار (١) .

* * *

ثالثاً : الكلام في معرفة ذات الله تعالى :–

يذهب " البيضاوي " إلى القول بأن الذات الإلهية المقدسة بعيدة عن المعرفة الإنسانية ، إذ أن معرفة الذات المقدسة فوق طاقة البشر المعرفية تأسيساً على أن البداهة البشرية ليس في مقدورها أن تتصور الذات الإلهية المقدسة ، كما أن هذه الذات المقدسة غير قابلة للتحديد لكونها بسيطة غير مركبة بينما المحدود مركب ، ولما كان التركيب نقصاً صار منتفياً عن الله تعالى ، إذ الله تعالى متصف بكل كمال .

يقول " البيضاوي " (٢) : مذهب الحكماء أن الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى ، لأنه غير متصور بالبداهة ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب فيه ، ولذلك لما سئل موسى عليه السلام ، أجاب بذكره خواصه وصفاته فنسب إلى الجنون ، فذكر صفات أبين وقال : إن كنتم تعقلون (٣) ، والرسم لا يفيد الحقيقة .

---

(١) لمزيد من الاتصال حول هذه الإشكالية . أنظر . د. عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية . ص ١١٣ وما بعدها ، د. عاطف العراقي : مقال بمجلة القاهرة . مصر . العدد ١٤١ . أغسطس ١٩٩٤ ، ص ١٣٢ : ١٤٢

(٢) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٦٦ ، ١٦٧

(٣) سورة الشعراء : آية رقم ٢٣ : ٢٨ ، وفي تفسير هذه الآيات الكريمة يقول البيضاوي :" قال فرعون وما رب العالمين " لما سمع جواب ما طعن به فيه ورأى أنه لم يرعو بذلك شرع في الاعتراض –

إن هناك اتفاقاً على أن الـذات الإلهيـة لا تعـرف إلا بالبداهـة أو بـالنظر ، فأمـا البداهة فهي عاجزة عن تصور الذات الإلهية المقدسة ، وأما النظر فهـو وسـيلة إلى الإدراك والمعرفة إما بالحد وإما بالرسم ، فإذا نحن قلنا إن الحد طريق لمعرفـة الـذات الإلهية فقد وصفناها بأنها مركبة إذ الحد مـن تداعيـات المركـب ، والـذات الإلهيـة المقدسة متعالية ومنزهة عـن الـتركيب والتبعيـض ، وأمـا إذا قلنـا إن الرسـم طريـق لمعرفة الذات الإلهية المقدسة فهو طريق لا يدل على حقيقة الـذات المقدسـة ، إذ أن له وجهين : إما السلب وإما الإضافة ، فأما السلب فمثل قولنا إن الله تعـالى ليـس جسماً ولا جوهراً ، وحقيقة الذات الإلهية مغايرة لسـلب مـا عداهـا عنهـا ، وأمـا

= على دعواه فبدأ بالاستفسار عن حقيقة المرسل " قال رب السموات والأرض وما بينهما " عرفه بأظهر خواصه وآثاره لما امتنع تعريف الإفراد إلا بذكر الخواص والأفعال ، وإليه أشار بقوله " إن كنتم موقنين " أي إنكنتم موقنين الأشياء محققين لها علمتم أن هذه الأجرام المحسوسة ممكنة لتركبها وتعددها وتغير أحوالها فلها مبدأ واجب لذاته ، وذلك المبدأ لابد أن يكون مبدأً لسائر الممكنات : ما يمكن أن يحس منها وما لا يمكن ، وإلا لزم تعدد الواجب أو استغناء بعض الممكنات عنه ، وكلاهما محال ، ثم ذلك الواجب لا يمكن تعريفه إلا بلوازمه الخارجية لامتناع التعريف بنفسه وبما هو داخل فيه لاستحالة التركيب في ذاته " قال لمن حوله ألا تستمعون " جوابه سألته عن حقيقته وهو يذكر أفعاله أو يزعم أنه رب السموات وهي واجبة متحركة لذواتها كما هو مذهب الدهرية ، أو غير معلوم افتقارها إلى مؤثر " قال ربكم ورب آبائكم الأولين " عدولاً إلى مال لا يمكن أن يتوهم فيه مثله ويشك في افتقاره إلى مصور حكيم ويكون أقرب إلى الناظر وأوضح عند التأمل " قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون " أسأله عن شيء ويجيبني عن آخر : وسماه رسولاً على السخرية " قال رب المشرق والمغرب وما بينهما " تشاهدون كل يوم أنه يأتي بالشمس من المشرق ويحركها على مدار غير مدار اليوم الذي قبله حتى يبلغها إلى المغرب على وجه نافع تنتظم به أمور الكائنات " إن كنتم تعقلون " إن كان لكم عقل علمتم أن لا جواب لكم فوق ذلك . أنظر في ذلك . البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٦٨ . ط٢ ج٢ ٢ ١٥٥ ، ١٥٦ .

الإضافة فمثل قولنا إن الله تعالى قادر وعالم ، ومعروف أن هذه الأوصاف تتصف بها الذات الإلهية المقدسة على غير ما تتصف بها ذواتنا نحن لأن المعلوم من قدرة الله تعالى أنها ضرورة للتأثير في الفعل على سبيل صحة الوقوع ، وهذا ما يمكن تسميته " الحكمة " ، والبشر بعيدون عن إدراك الحكمة الإلهية من الأفعال .

وواضح هنا الذهاب إلى القول بأن الذات الإلهية المقدسة " مستحيلة الإدراك لكونها غيب الغيب ، وتلك الاستحالة لا ينتقضها الإدراك البشري للأسماء والصفات ، ولا ينتقضها التعويل على الإدراك العقلي والاعتماد عليه ، ولا ينقضها التعويل على الإدراك العقلي والاعتماد عليه ، ولا ينقضها القياس أو الاستدلال بالأسماء والصفات " (١) .

ولعلنا نجد للصوفي " عبد الكريم الجيلي " معنى قريباً من هذا الذي يذهب إليه " البيضاوي " ، إذ الذات الإلهية المقدسة عنده عبارة عن " نفسه التي هو بها موجود لأنه قائم بنفسه وهو الشيء الذي استحق الأسماء والصفات بهويته فيتصور بكل صورة يقتضيها منه كل معنى فيه فهو متصف بكل وصف يطلبه كل نعت ، وهو مستحق لوجوده كل إسم دل على أي مفهوم يقتضيه الكمال ، ومن جملة الكمالات عدم الانتهاء ونفي الإدراك ، فحكم بأن الذات الإلهية لا تدرك وأنها مدركة لاستحالة الجهل عليه " (٢) .

---

(١) د. سيد عبد الستار ميهوب : الولاية عند عبد الكريم الجيلي . دار الهداية للطباعة . القاهرة ١٩٩٤ . ص ٣٨ .

(٢) عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في المعرفة الأواخر والأوائل . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٨١ ط ٤ . ج١ . ص ٢١

إن الذات الإلهية عزيزة على الإدراك نظراً لاتصافها بكل كمال وجمال ، مما يستلزم عدم الإدراك نظراً لأنه من شأن الكمال عدم الانتهاء ومن شأن عدم الانتهاء عدم الإدراك ، ذلك لأن في الإدراك إحاطة ، ومعروف لنا أن الإحاطة تستلزم التحديد ... وهذا بدوره يستلزم الانتهاء ، لكن الذات الإلهية – مع ذلك كله – يجب أن تكون مدركة لله تعالى ، ذلك لأن عدم الإدراك – هنا – يعد جهلاً ، وحاشاه ربنا عن ذلك (١) .

ويمكننا أن نفهم من مذهب " البيضاوي " أن ذات الله تعالى " لا تدرك بمفهوم عبارة ولا تفهم بمعلوم إشارة ، لأن الشيء إنما يفهم بما يناسبه فيطابقه أو بما ينافيه فيضاده ، وليس لذاته في الوجود مناسب ولا مطابق ولا مناف ولا مضاد " (٢) .

يقول " الاصفهاني " : إن الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى ، لأن معرفة ذاته إما بالبديهة أو بالنظر وكل منهما باطل ، أما الأول فلأن ذاته غير متصور بالبديهة بالاتفاق ، وأما الثاني فلأن المعرفة المستفادة من النظر إما بالحد وإما بالرسم وكل منهما باطل ، أما الحد فلأن ذاته غير قابل للتحديد لأن الحد يكون للمركب ، والتركيب منتف عنه ، ولذلك لما سأل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقته تعالى حيث قال " وما رب العالمين ؟ " فإن السؤال بما إنما هو سؤال الحقيقة ، أجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته حيث قال " رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين " تنبيهاً على أن

---

(١) د . سيد عبد الستار ميهوب ، الولاية عند عبد الكريم الجيلي . ص ٣٩

(٢) عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل . ج١ . ص٢٢

حقيقة ذاته تعالى لا تعلم إلا بذكر مقوماته ولا مقوم له إذ لا تركيب فيه ، و لم ينتبه فرعون له فلهذا قال لمن حوله " ألا تستمعون " إنني سألت عن حقيقته فأجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقاً للسؤال فلم يتعرض موسى عليه السلام لبيان غلطه وجهله فذكر صفات أبين فقال " ربكم ورب آبائكم الأولين " ليتنبه فرعون عن غلطه فلم يتنبه ونسبه إلى الجنون كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون " قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون " ، فذكر موسى عليه السلام صفات أبين واشار إلى أن السؤال عن حقيقته ليست دأب العقلاء حيث قال " رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون " . وأما الرسم فلا يفيد الحقيقة لأن المعلوم منه سبحانه وتعالى إما بالسلوب كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ، وحقيقته مغايرة لسلب ما عداها عنها ، وإما بالإضافات كقولنا قادر عالم ، ولا شك أن ذاته تعالى مغايرة لهذه الأمور ، فإن المعلوم من قدرة الله تعالى عندنا أنها أمر مستلزم للتأثير في الفعل على سبيل الصحة ، فحقيقة القدرة مجهولة والمعلوم منها ليس إلا هذا اللازم ، وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس إلا أنه أمر يلزمه الإحكام والإتقان في الفعل فماهية ذلك العلم غير هذا الأثر ، والمعلوم ليس إلا هذا الأثر (١) ، ثم يقول : إن حقائق صفات الله تعالى غير معلومة لنا ، وعلى تقدير أن تكون معلومة ، فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف ولما دل الاستقراء على طريق الإنصاف أنا لا نعلم من الله تعالى إلا السلوب وإلا الإضافات ، وثبت أن العلم بها لا يستلزم العلم بالحقيقة ثبت أنا لا نعلم ذات الله تعالى (٢) .

---

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٢٣ ، ٣٢٤ .
(٢) المرجع السابق : ص ٣٢٤

الفصل الثاني

في تنزيهـــه تعالـــى

أولاً : الكلام في أن حقيقة الله تعالى لا تماثل حقيقة غيره :

يمكننا التأكيد على أن الكلام في تنزيه الله تعالى يعد محور الفكر الكلامي الإسلامي بوجه خاص والفكر الإسلامي بوجه عام ، إذ الله تعالى في التصور الكلامي الإسلامي واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ، ولا بذي حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض ، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ، ولا يوصف بشيء من أوصاف الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أزلاً أولاً سابقاً للمحدثات موجوداً قبل المخلوقات ، و لم يزل عالماً قادراً حياً ، ولايزال كذلك ،

لا تراه العيون (١) ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع : شيء لا كالأشياء ، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه ولا وزير له في

---

(١) إشكالية رؤية الله بالعيون إشكالية ليست هينة في الفكر الكلامي الإسلامي ، فبعض المتكلمين يقولون بنفي الرؤية بشكل مطلق سواء في الدنيا أو الآخرة ، والبعض الآخر ينفيها في الدنيا ويجيزها في الآخرة : وبطبيعة الحال فإن لكل فريق من الفريقين المختلفين أدلته وحججه النقلية والعقلية سواء بسواء ومن ثم فإن ما نريد أن نسجله هنا – وسوف نفيض في بيان هذه الإشكالية فيما يلي من صفحات – هو أن كلا الفريقين صحيح العقيدة ، إذ لا مكان هنا للقول بكفر أو إيمان ، حيث المكان مكان للقول بصواب أو خطأ ، فإنه من الجائز عقيدة أن يتم الاستدلال على صحة هذه المسألة أو عدم صحتها بالنقل والعقل ، وصحة النقل – السمع – لا يجب القول بأنها تتوقف علي هذه المسألة ، فمعرفة الله تعالى والإيمان به مما يمكن أن يتحلى به المؤمن مع عدم القطع بجواز رؤية الله تعالى بالأبصار أو عدمها . وللمزيد حول هذه الإشكالية يمكن الرجوع إلى : أبو الحسن الأشعري ، الإبانة عن أصول الديانة تحقيق د. فوقية حسين محمود . دار الكتاب . القاهرة ١٩٧٩ . ط٢ . ص ٢٥ ، ٢٦ ، أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين . تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . مكتبة النهضة المصرية . مصر ١٩٧٠ . جـ١ . ص ٢٣٣ ، ٢٨٧ : ٢٨٩ ، الشهرستاني : الملل والنحل . تحقيق محمد سيد كيلاني . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٧٦ . جـ١ . ص١٠٠ ، أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٦٦ ص ٣٣ : ٣٩ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . تحقيق د. عبد الكريم عثمان . مكتبة وهبة . القاهرة ١٩٦٥ . ص٢٣٢ ، القاضي : المحيط بالتكليف . جمع الحسن بن متويه . تحقيق السيد عمر عزمي . مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني . الدار المصرية للتأليف والترجمة . مصر . ص ٢٠٩ ، ابن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب . مراجعة محمد خليل هراس . مكتبة أنس بن مالك . القاهرة ١٤٠٠هـ . ص١٧٢ : ١٧٥ ، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد النيسابوري . دار الكتب . القاهرة ١٩٦٩ . ص ٦٠١ ، د. سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية . مخطوط دكتوراه . بكلية الآداب . جامعة الزقازيق . ١٩٩٠ . ص ٢٦٥ : ٢٨٥

سلطانه ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا أصعب عليه ، منه ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ليس بذي غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء " (١) .

ونحن نعتقد من جانبنا أن محور الفهم الكلامي الإسلامي لتنزيه الله تعالى هو قوله تعالى في القرآن الكريم " ليس كمثله شيء " (٢) ، فهذه الآية القرآنية الكريمة تعني أنه " ليس مثله شيء يزاوجه ويناسبه ، والمراد من مثله ذاته كما في قولهم مثلك لا يفعل كذا ، على قصد المبالغة في نفيه عنه ، فإذا نفي عمن يناسبه ويسد مسده كان نفيه عنه أولى ، وقيل مثله صفته ، أي ليس كصفته صفة " (٣) .

إن هذه الآية القرآنية الكريمة تقرر - في وضوح - تنزيه الله تعالى ووحدانيته وتفرده ، حيث التوحيد هو " أول المعلوم من الدين بالضرورة " ، فالتوحيد - من ثم - أهم أصل من أصول الإسلام ، وبذلك يصح القول بأن التوحيد المطلق هو

---

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج١ ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، المسعودي : مروج الذهب . تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . دار الفكر . بيروت ط٥ . ج٣ . ص ٣٥١ .

(٢) سورة الشورى : آية رقم ١١

(٣) البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل . ج٢ . ص٣٥٤ ، إبن كثير : تفسير القرآن العظيم . مطبعة دار الشعب . القاهرة . مجلد ٧ . ص١٨٢ ، سيد قطب : في ظلال القرآن . دار الشروق . القاهرة ١٩٧٨ .ط٧ . ج٥ .ص٣٤٦

شعار الإسلام الأول والأعلى ، وإلى ذلك تشير الآيات الكريمة : ﴿ *أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى ؟ قل : لا أشهد ، قل : إنما هو إله واحد وإنني بريء مما تشركون* ﴾ (١) .

﴿ *وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين ، إنما هو إله واحد فإياي فارهبون* ﴾ (٢) .

﴿ *وإلهكم إله واحد ، لا إله إلا هو الرحمن الرحيم* ﴾ (٣) .

﴿ *أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ؟ قل : الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار* ﴾ (٤) .

﴿ *قل : هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد* ﴾ (٥) .

بل يمكننا القول " إن التوحيد عقيدة إلهية ، أرسل الله تعالى بها رسله أجمعين ، ومن ثم لا يكون خلاف هناك بين ما قاله موسى – عليه السلام – وحياً من الله تعالى ، وما قاله عيسى – عليه السلام – ، وما قاله محمد – عليه الصلاة والسلام –(٦) ، وإلى تلك الحقيقة تشير الآية القرآنية الكريمة ﴿ *شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه* ﴾ (٧) .

---

(١) سورة الأنعام : آية رقم ١٩

(٢) سورة النحل : آية رقم ٥١

(٣) سورة البقرة : آية رقم ١٦٣

(٤) سورة الرعد : آية رقم ١٦

(٥) سورة الصمد : آيات رقم ١ : ٤

(٦) د. سيد عبد الستار : أبو رشيد النيسابوري . ص ١٤٢

(٧) سورة الشورى : آية رقم ١٣

وحقيقة الله تعالى ليست تماثل غيره ، فهي في تمامها وكمالها لا تماثل غيرها من الحقائق ، وإلا فإنها إذا كانت مشاركة لغيرها في تمام الماهية وكمالها لكان الشيء المميز للواحد عن الآخر خارجاً عن حقيقة كل منهما مضافاً إليهما ، تلك الحقيقة المفترض أنهما مشتركان فيها ، وهذا الموجب أما أن يكون ذات الله تعالى وإما أن يكون غيره ، فإن كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح ، ذلك لأن ذاته تعالى مماثلة لغيرها من الذوات ماهيةً وكمالاً وتماماً ، فيكون اختصاصها بها دون غيرها من الذوات مع التسليم بالتساوي في الحقيقة قولاً بترجيح بغير مرجح أو بلا داع لهذا الترجيح ، وأما إذا كان هذا المرجح غير ذاته فإنه إما أن يكون ملاقياً للذات وإما أن يكون مبايناً لهذه الذات ، فإن كان ملاقياً للذات فإنه إما أن يكون الذات فنعود إلى القول بأن المرجح صار بلا داع للترجيح ، وإن كان غير الذات فسوف نعود إلى الدور والتسلسل ، وإذا كان ذلك الموجب للتمايز مبايناً للذات صح القول باحتياج الواجب إلى سبب منفصل فيصير الواجب – من ثم – ممكناً .

وهناك من يقول بأن ذات الله تعالى تساوي الذوات الأخرى من حيث صحة الإخبار عنها والعلم بها ، وبداهة فإن كل ذات يصح الإخبار عنها والعلم بها ، ومن هنا قيل بتساوي الذات الإلهية مع غيرها ، لكن هذه الذات تتفوق أو تتميز عن غيرها من الذوات بأنها واجبة لذاتها ، وأنها متفردة في معاني الإلهية والوجود والقدرة والعلم ، ومعروف لدارسي علم الكلام أن معنى الإلهية يعطي الذات المقدسة الحياة والقدرة والعلم والوجود باعتبارها صفات ذات لا تشاركها فيها أي ذات أخرى على الحد الذي تستحقه هذه الذات المقدسة .

إن هناك تمييزاً واجباً بين صفات الأفعال وصفات الذات ، والفارق بين صفات الأفعال وصفات الذات أن صفات الأفعال تكون في " المشترك " بين الإلهي

والبشري ، أو بين الله تعالى وبين الخلق ، أو بمعنى آخر فإن صفات الأفعال تتطلب وجود " آخر " توجد فيه أو توجد له هذه الصفات ... مثل صفة العدل وهي صفة من صفات الأفعال تتطلب " آخر " وهو العالم ، فلا معنى للعدل دون وجود من يكون بينهم أو لأجلهم هذا العدل ، وكذلك الحال مع صفة الرزق إذ لابد لها من " آخر " وهو البشر الذين يرزقهم الله تعالى ، ولا معنى لصفة الرازق دون وجود من يكون فيهم الرزق ... وهكذا في كل صفات الأفعال ، أما صفات الذات فهي تلك الصفات التي لا يستلزم وجودها " آخر " يتلقاها ، بل هي موجود ومحايثة للذات الإلهية ، مثل صفة الحياة وصفة القدرة وصفة العلم وصفة الوجود : فالله تعالى حي لذاته قادر عالم لذاته موجود لذاته ، ومن ثم صار القول بـ " شيئية المعدوم " عند بعض المتلكمين من اللزوميات في هذه الجزئية (١) .

---

(١) د. سيد ميهوب : أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية . ص ٣٣٢ : ٣٤٥ ، هذا ونريد أن نوضح هنا أن المعتزلة هي الفرقة الكلامية التي رفعت القول بشيئية المعدوم سعياً من جانبها إلى تنزيه الله تعالى عن مشـــابهة الحوادث التي يكون علمها متغيراً لكونه حادثاً ومتعلقاً بما يجد من حوادث أو موجودات ، وقد حل المعتزلة بتصوراتهم تلك إشكاليات ليست فقط معرفية بل أيضاً عقائدية ، وتتمثل هذه الإشكاليات في العلاقة بين علم الله تعالى – والله تعالى قديم – وبين الحوادث المتغيرة – وهي حوادث متناهية – ، وكذلك علاقة الخلق واستمراريته بالعدم ، هذا وقد انحاز المعتزلة إلى المنهج التصوري العقلي ، على حين انحاز الأشاعرة إلى المنهج الإسمي الواقعي : والأول يفصل بين الماهية والوجود ليجعل الثبوت أهم من الوجود ، والثاني يوحد بين الماهية والوجود ، وبذلك يكون الشيء عند الأشاعرة ما هو موجود ، ويكون العدم – عندهم – من ثم – ليس شيئاً ، على حين ترفض المعتزلة اعتبار الموجـــود – وحده – شيئاً ، وهو الموصوف بأن يعرف ويخبر عنه ، بل إن الشيء عندهم الموجود المتعين ، وكذلك – أيضاً – وفقاً للتصور العقلي – فإن كل التصورات العقلية المعدومة وغير المتحققة الآن مثل يوم القيامة والصراط والميزان ، كل ذلك يعتبر شيئاً وإن لم يتحقق تحققاً عينياً ، فالشيئية – هنا – من حق المعلوم كما هي من حق الموجود . انظر في تفصيل ذلك . أبو رشيد النيسابوري : المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين . تحقيق د. معن زيادة ، د. رضوان السيد . دار الاتحاد . بغداد ١٩٧٩ . ص١٧ ، =

يقول " البيضاوي " : إن حقيقة ا لله لا تماثل غيره ، وإلا فالموجب لما به تمتاز عن ذلك الغير إن كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح ، وإن كان غيره ... فإن كان ملاقياً عاد الكلام إليه ولزم التسلسل ، وإن كان مبايناً كان الواجب محتاجاً في هويته إلى سبب منفصل فكان ممكناً ، وقال قدماء المتكلمين : ذاته تساوي سائر الذوات في كونه ذاتاً ، إذ المعنى به ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وهو مشترك ، وأيضاً الوجوه الدالة على اشتراك الوجود تدل على اشتراك الذات ويخالفه بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام (١) .

* * *

ثانياً : الكلام في نفي الجسمية والجهة عن ا لله تعالى :-

يقول " البيضاوي " : ا لله تعالى ليس بجسم خلافاً للمجسمة ، ولا في جهة خلافاً للكرامية والمشبهة (٢) .

وواضح من النص السابق أن " البيضاوي " يذهب إلى القول بتنزيه ا لله تعالى ضد فريق المشبهة والمجسمة ، ومن ثم نجد أنه من الضروري في هذا المقام - وقبل أن نعرض لآراء " البيضاوي " - أن نعرض للتيارات التي استدعيت مقولة التنزيه لمواجهتها : وهي تيارات التشبيه والتجسيد والتجسيم .

= د. علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . دار المعارف . مصر ١٩٨١ . ط٨ . ج١ . ص٤٢٦ ، د. أحمد صبحي : في علم الكلام . دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية الإسلامية لأصول الدين . مؤسسة الثقافة الجامعية . الأسكندرية ١٩٨٢ . ط٤ . ج١ . ص٣٠٦ : ٣٠٨

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٦٨ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٢٤ ، ٣٢٥

(٢) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٦٨ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٢٦

إن هناك مجالاً متسعاً للكلام في الصفات الإلهيـة (١) إثباتـاً ونفيـاً ، وإذا كـانت

(١) الكلام في الصفات الإلهية يعد واحداً من اهتمامات المتكلمين المسلمين بعد أن دخلت إلى المجتمع الإسلامي تيارات ومقولات التشبيه والتجسيم كفرق الشيعة الغالية والسبأية وغيرهم ، وما نريد التأكيد عليه ونحن بصدد طرح مشكلة الصفات الإلهية على بساط البحث هو أن هذه الجزئية – جزئية الصفات الإلهية – ليست تخرج بمن يبحث فيها عن حدود ما شرعه الشارع الحكيم ، ذلك شريطة أن يظل البحث فيها قاصراً على خاصة القوم دون عامتهم ، ولعل لنا في كلام إبن رشـد في هذا المجال دليلاً ... حيث يقول : الكلام في علم الباري سبحانه وتعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدال في حال المناظرة فضلاً عن أن يثبت في كتاب ، فإنه لا ينتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق ، وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الإلهية عندهم ، لذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم ، إذ كان الكافي في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم ، والكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمثابة من يسقي السموم أبدان كثير من الحيوانات التي تلك الأشياء سموم لها لأن السموم إنما هي أمور مضافة ، فإنه قد يكون سماً في حق حيوان شيء هو غذاء في حق حيوان آخر ، فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية للناس ، ومن منع النظر مستأهله بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس ، وليس الأمر كذلك بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان وغذاء لنوع آخر . أنظر في ذلك . إبن رشـد : تهافت التهافت . تحقيق د. سليمان دنيا . دار المعارف . مصر ١٩٨٠ ، ١٩٨١ . ص ٥٥٠ : ٥٥٣ ، د. عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة إبن رشد . دار المعارف . القاهرة . ١٩٦٨ .ط١ . ص١٣٤ ، ١٣٥ ، الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة والخوارج والمعتزلة . دار الفكر العربي . ص٤٤ : ٤٦ ، كما أن الإمام مالكاً يقسم العلم قسمين : علم يلقى على الملأ والجمهور ولا يختص به أحد ، إذ لا ضرر فيه لأحد ، وكل الناس والعقول تقوى على قبوله واستساغته وهضمه والانتفاع به ، وقسم أو علم لا يصح أن يعرفه إلا خاصة الناس ، فلا يلقى على العامة لأن ضرره على بعض النفوس أكبر من نفعه . أنظر . الإمام محمد أبو زهرة : مالك . دار الفكــر العربي . القاهرة ١٩٧٨ .ط٣ .ص٣١ ، ونحن من جانبنا نريد أن نسجل – هنا – حزننا وأسفنا إذ نجد في أيامنا هذه بعضاً من خواص القوم – بل خواص الخواص – وهم يزاولون التفكير على طريقة عامة القوم ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، وليرجع من يشاء إلى ما قيل بشأن الزلزال الذي ضرب البلاد أواخر عام ١٩٩٢ ، وما قيل بشأن انهيار جزء من هضبة المقطم بالقاهرة ، وللتمييز بين النظرة العلمية الرفيعة وغيرها . أنظر كتابي أستاذنا الراحل الدكتور زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري . دار الشروق =

صفات الإثبات تعم كل كمال وجمال وجلال يجب إلحاقـه بـا لله تعـالى " فـإن الذي ينفي عن ا لله تعالى على ضربين : أحدهما ينفي عنه في كل حال ، وهو كل ما كان من أضداد صفات العلم والقدرة نحو كونه جاهلاً وعـاجزاً ، ومـا شـاكل ذلك من تجويزنا للحاجة ولمشابهة الأجسام والأعراض ، والضرب الثاني ينفي عنـه في حال دون حال ، وذلك إذا كان راجعـاً إلى الصفـات في الحقيقـة ، نحـو كونـه مدركاً ومريداً وكارهاً فإنا نثبته على هذه الصفات فيما لا يزال وننفيها عنـه فيمـا لم يزل " (١) .

وهذا يعني -عندنا- أن صفات الذات التي يستحقها ا لله تعـالى لكمالـه وجمالـه وجلاله لا تصح أضدادها عليه تعالى باعتباره قديماً ، فممـا لا يعقـل أن يكـون ا لله تعالى متصفاً بالعلم ولا ننفي عنه تعالى الجـــهل ، ومما لا يعقل أن يكون ا لله تعالى متصفاً بالقدرة ولا ننفي عنه تعالى العجز ، ومما لا يعقل أن يكون ا لله تعالى متصفاً بالقدم ولا ننفي عنه تعـالى مـا قـد يـدل علـى الحــــدوث كالجسـمية والعرضيـة والجهة (٢).

إن تيار التجسيم والتشبيه قد دخل إلى المجتمع الإسلامي تحت زعامة " مقاتل بن سليمان " معاصر " جهم بن صفوان " ، فقد رفـع " مقـابل بـن سـليمان " القـول بالتشبيه والتجسيم متأثراً في مقولته تلك بالتيارات الإسرائيلية وغيرها من عوامل

= القاهرة ١٩٧٨ .ط٢ ، تجديد الفكر العربي . دار الشروق . القاهرة ١٩٧٨ .ط٥ ، وكتاب أسـتاذنا الدكتور فؤاد زكريا : التفكير العلمي . سلسلة عالم المعرفة . الكويت . العدد ٣ .

(١) د. سعيد مراد : مدرسة البصرة الاعتزالية . القاهرة ١٩٨٦ . ص ٥٥١

(٢) د. سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد النيسابوري . ص ٢٤٧

فكرية وبيئية مختلفة مما استدعى مقولة التنزيه لمقاومته ولمواجهة هذا التيار فكرياً على الساحة الاجتماعية .

وإذا صح القول بتأثر أصحاب مقولة التشبيه والتجسيم بالتيارات الإسرائيلية فإنه - كذلك - يصح القول بأن تيار التشبيه والتجسيم قد دخل إلى حقل الفكر الإسلامي من خلال الفهم الخاطىء لبعض الآيات القرآنية الكريمة ، وبعض الأحاديث القدسية والنبوية الشريفة وذلك على يد نفر ممن أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر ، وهؤلاء هم المعروفون بـ " الحشوية " حيث أخذوا يعيدون صياغة معتقداتهم بعد مزجها بكثير من الأساطير - أساطيرهم - القديمة ، ثم إنهم - في مرحلة تالية - زادوا على ذلك بأن كذبوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضعوا أحاديث من عندهم ونسبوها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ونشروها بين بسطاء المسلمين والموالي حديثي العهد بالإسلام (١) .

إننا نعتقد من جانبنا أن القول بالتشبيه والتجسيم والتجسيد من شأنه أن ينتج معرفة مشوهة - على المستوى الفكري - وكذلك فإنه ينتج سلوكاً معيباً - على المستوى الاجتماعي مما يمهد الطريق أمام وجود مجتمع يرزخ تحت وطأة الفهم الخاطىء والمتخلف والأسطوري والخرافي لشتى مظاهر الكون والحياة إذ الفهم الإنساني السوي يرتهن - دوماً - بالتجريد ، ذلك لأن من يتصور - ومن ثم يعتقد - إلهه ذا جسد محسوس أو ملموس أو مشموم أو متذوق ، فإنه - في مرحلة تالية - سيكون فهمه قاصراً على ما هو محسوس ، ولن يستطيع الصعود من الكثرة المحسوسة إلى التجريد المعقول .

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل .ج١ .ص١٠٦ ، د. علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي .ج١ .ص٢٨٧

فهل يستقيم تفكير من يرى، في الإمام علي بن أبي طالب - كرم الله تعالى وجهه - إلهاً ؟ حتى أنه - رضي الله تعالى عنه - لما أحرق قوماً منهم إزدادوا في مقولتهم وقالوا : الآن علمنا أنك الإله لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد قال : لا يعذب بالنار إلا رب النار (١) .

أم هل يستقيم تفكير من يعتقد أن إلهه على صورة إنسان (٢) ؟ .

أم هل يستقيم تفكير من يعتقد أن الله تعالى ذو أعضاء على هيئة حروف الهجاء (٣) ؟ .

---

(١) هؤلاء هم السبأية - نسبة إلى عبد الله بن سبأ الذي قال لعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه : أنت أنت ، أي أنت الإله : وقد كان إبن سبأ هذا يهودياً ثم أسلم - والسبأية من أشد الفرق قولاً بالتشبيه والتجسيم ، ومن أشد الفرق إفراطاً فيهما . أنظر الشهرستاني : الملل والنحل . ج١ . ص١٧٤ ، أبو المظفر الإسفراييني : التبصير في الدين . تحقيق محمد زاهد الكوثري . مطبعة الأنوار . مصر ١٩٤٠ . ط١ . ص٧٠ .

(٢) هؤلاء هم البيانية - أتباع بيان بن سمعان - ويقول عنهم الشهرستاني : يعتقد البيانية أن أمير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه قد حل فيه جزء إلهي واتحد بجسده ، فبه كان يعلم الغيب إذ أخبر عن الملاحم وصح الخبر ، وبه كان يحارب الكفار وله النصرة والظفر ، وبه قلع باب خيبر ، وعن هذا قال : والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولا بحركة غذائية ولكن قلعته بقوة رحمانية ملكوتية بنور ربها مضيئة ، فالقوة الملكوتية في نفسه كالمصباح في المشكاة والنور الإلهي كالنور في المصباح . قال : وربما يظهر علي في بعض الأزمان . وقال في تفسير قوله تعالى ﴿ *هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام* ﴾ . أراد به علياً ، فهو الذي يأتي في الظلل ، والرعد صوته والبرق تبسمه ، وقد أدعى بيان بن سمعان أنه قد انتقل إليه الجزء الإلهي بنوع من التناسخ ولذلك استحق أن يكون إماماً وخليفة ، وذلك الجزء هو الذي استحق به آدم عليه السلام سجود الملائكة ، وقد زعم بيان بن سمعان أن معبوده على صورة إنسان عضواً فعضواً وجزءاً فجزءاً . وقال : يهلك كله إلا وجهه لقوله تعالى ﴿ *كل شيء هالك إلا وجهه* ﴾ . أنظر الشهرستاني : الملل والنحل . ج١ .ص ١٥٢ ، ١٥٣ ، الإسفراييني : التبصير في الدين . ص ٧٠ .

(٣) هؤلاء المغيرية - أتباع المغيرة بن سعيد العجلي - كان مولى لخالد بن عبد الله القسري ، إدعى الإمامة لنفسه بعد الإمام محمد ، ثم إدعى النبوة لنفسه واستحل المحارم وغلا في حق علي بن أبي طالب =

أم هل يستقيم تفكير من يدعي أنه لقي ربه وجهاً لوجه فمسح الله تعالى على رأسه وأمره بالتبليغ (١) ؟ .

أم هل يستقيم تفكير من يعتقد أن الله تعالى ذو جسم محدود ومقاس (٢) ؟ .

= رضي الله تعالى عنه غلواً لا يعتقده عاقل وزاد على ذلك قوله بالتشبيه فقال : إن الله تعالى جسم وصورة ، وهو ذو أعضاء على مثال حروف الهجاء ، وصورته صورة رجل من نور على رأسه تاج من نور، وله قلب تنبع منه الحكمة ، وزعم أن الله تعالى لما أراد خلق العالم تكلم بالإسم الأعظم فطار فوقع على رأسه تاجاً قال : ذلك قوله ﴿ *سبح إسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى* ﴾ ، هذا وقد قتل خالد القسري المغيرة هذا حرقاً بالنار سنة ١١٩هـ . أنظر الشهرستاني : الملل والنحل . ج١ . ص ١٧٦ ، ١٧٧ ، الإسفرايني : التبصير في الدين ص ٧٠ ، وسعيد القمي : المقالات والفرق . تحقيق د. محمد جواد مشكور . طهران ١٩٦٣ . ط١ . ص٥٠ .

(١) هؤلاء هم أتباع أبي منصور العجلي الذي زعم أن علياً رضي الله تعالى عنه هو الكسف الساقط من السماء وأنه رأى الله تعالى فمسح بيده على رأسه وقال له : يا بني إنزل فبلغ عني ، ثم أهبطه إلى الأرض فهو الكسف الساقط من السماء . أنظر . الشهرستاني : الملل والنحل . ج١ .ص١٧٨ ، ١٧٩ ، الإسفرايني : التبصير في الدين . ص٧٠ .

(٢) هؤلاء هم الهشامية أتباع هشام بن الحكم ، وهشام بن سالم الجوالقي ، وهذه الفرقة تعتبر أشد الفرق تجسيماً حيث تعتقد هذه الفرقة الغالية أن الله تعالى بينة وبين الأجسام تشابه ولولا ذلك لما دلت عليه ، كما زعموا أن الله تعالى سبعة أشبار بشبر نفسه ، وهذه هي آراء أتباع هشام بن الحكم ، أما أتباع هشام بن سالم الجوالقي فقد زعموا أن الله تعالى على صورة إنسان أعلاه أجوف وأسفله مصمت وهو نور ساطع يتلألأ وله حواس خمس ويد ورجل وأنف وأذن وفم ، وله وفرة سوداء هي نور أسود ، لكنه ليس بلحم ولا دم ، وقد غلا هشام بن الحكم في حق علي رضي الله تعالى عنه فقال إن علياً إله واجب الطاعة . الشهرستاني : الملل والنحل . ج١. ص١٨٤ ، ١٨٥ ، الأشعري : مقالات الإسلاميين .ج١ .ص١٠٦ ، نشوان الحميري : الحور العين . تحقيق د. كمال مصطفى . مطبعة السعادة . القاهرة ١٩٤٨ . ص١٤٨ ، القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين . ص ١٨٤ ، إبن تيمية : منهاج السنة النبوية . وبهامشه بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول . دار الكتب العلمية . بيروت . بدون تاريخ . ج١ . ص٢٠٣ ، أحمد بن عبد الله الكرماني : الفرق الإسلامية . تحقيق د. سليمة عبد الرسول . =

أم هل يستقيم تفكير من يعتقد أن الله تعالى جالس بالفعل - كجلوسنا - على العرش (١) ؟ .

وإذا كنا قد عرضنا فيما مضى لبعض تصورات المشبهة والمجسمة بخصوص الله تعالى سعياً من جانبنا إلى توضيح كم التصورات العرجاء غير السليمة في مجال الألوهية ، مما سيدفع فرقاً إسلامية - كالمعتزلة (٢) والأشاعرة - إلى تبني مقولات التنزيه المطلق قبالة تيار التجسيم الذي قد كان سائداً وقتها ، أقول إذا كنا قد عرضنا لهذه التصورات ، فإننا نعتقد من جانبنا في ضرورة الكلام في تعريف الجسم ، قبل الكلام في نفي الجسمية عن الله تعالى ، ومن ثم سنعرف بأي معنى تكون الجسمية منفية عن الله تعالى (٣) ، ونعرف - بعد - أن المشبهة والمجسمة في ذهابهم إلى القول بأن الله تعالى جسم سوف يكونون في صف واحد مع عباد

= مطبعة الإرشاد . بغداد ١٩٧٣ . ص٤٤ ، ٤٥ ، الإسفرايني : التبصير في الدين . ص٧١ ، د. علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . ج١. ص٢٨٩ .

(١) هؤلاء هم اليونسية أتباع يونس بن عبد الرحمن القمي مولى آل يقطين ، وقد زعموا أن الله تعالى جالس على عرشه والعرش محمول بواسطة الملائكة ، ومع ذلك فهو أقوى منهم ، كما أن رجل الكركي تحمل جسمه وإن كان بدنه أقوى من رجله ، وقد اعتمدت هذه الفرقة في رأيها هذا على أن الخبر قد ورد بأن الملائكة تئن من عظمة الله تعالى على العرش . أنظر . الشهرستاني : الملل والنحل . ج ١ . ص١٨٨ ، الإسفرايني : التبصير في الدين . ص٨٠ ، فخر الدين الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . تحقيق د. علي سامي النشار . مصر ١٩٣٨ .ط١ . ص٦٥

(٢) لعلنا نستطيع القول بأن من أهم العوامل وراء ظهور فرقة المعتزلة على الساحة الفكرية في المجتمع الإسلامي وقتها هو الوقوف أمام من يقول بالتشبيه والتجسيم ، وقد كان مقاتل بن سليمان أول من قال بفكرة التجسيم هذه متأثراً في ذلك بالأفكار الإسرائيلية ، ومقاتل هذا هو معاصر جهم بن صفوان الذي رفع في وجه التجسيم مقولته بتنزيه الله تعالى ، حتى أنه قال بنفي الصفات ، تلك الفكرة التي انتقلت من جهم إلى المعتزلة فيما بعد .

(٣) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . ص٢٣

الأصنام (١) .

إن الجسم هو ما اشتمل على طول وعرض وعمق ، وهذا معناه أن يكون الجسم – وفق هذا التعريف – هو " ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً ، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء بأن يحصل جزءان في قبالة الناظر ويسمى طولاً وخطاً ، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره منضمان إليهما فيحصل العرض ويسمى سطحاً أو صفحة ، ثم يحصل فوقهما أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق ، وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً "(٢) .

ومن خلال التعريف السابق يمكننا القول بأن الله تعالى لا يصح أن يكون جسماً لا بهذا المعنى ولا بغيره (٣) تأسيساً على أننا لو قلنا بذلك فالأمر لا يعدو واحداً من إثنين : إما أن يكون معنى الجسمية هنا أن الله تعالى جسم لا بمعنى طويل أو عريض أو عميق ، وبالتالي لا يجوز عليه تعالى ما يجوز على الأجسام المكونة من أطوال وأعماق وأعراض من قبيل الصعود والنزول والحركة والسكون والانتقال من وإلى ، وهذا التصور غير مقبول لأن للجسم ملحقاته كالطول والعرض والعمق ، ومن هنا لا يمكننا وصف الله تعالى بالجسمية . وإما أن يكون معنى الجسمية هنا أن الله تعالى جسم وله ملحقات الأجسام من طول وعرض

---

(١) القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين . ص ١٨٥

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢١٧ ، الفخر الرازي : المطالب العالية . تحقيق د. أحمد حجازي السقا . بيروت ١٩٨٧ . ط١ . ج٦ . ص٩ ، البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٣٣ : ١٤٥ .

(٣) يذهب أبو الحسن الأشعري إلى القول بأن الجسم ما كان مؤلفاً ، وتذهب الكرامية إلى القول بأن الجسم هو ما كان قائماً بذاته .

وعمق ، وهذا القول - بدوره - باطل لاعتقادنا بأن الله تعالى قديم ، وما دام الله تعالى كذلك وجب انتفاء الجسمية عنه تعالى ، لأن المشتمل على هذه الصفات حادث لأنها صفات محدثة ، والمشتمل على المحدث محدث .

هذا ... ويمكننا نفي كون الله تعالى جسماً معتمدين في ذلك على دليل المشابهة أو المثلية ، تأسيساً على أن الشبيهين أو المثلين لا يجب الاختلاف فيما بينهما لا في حدوث ولا في قدم فإما أن يكون الإثنان قديمين أو يكونا محدثين ، فلو قلنا إن الله تعالى جسم كان لابد أن يكون تعالى مثلاً وشبيهاً لهذه الأجسام ، وهذا معناه أن يكون الله تعالى محدثاً كالأجسام تماماً بتمام ، ولكان ضرورياً أن تكون هذه الأجسام قديمة كالله تعالى تماماً بتمام ، لقولنا - منذ قليل - إن الشبيهين أو المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث ، على حين دلت العقيدة الصحيحة على كون الله تعالى قديماً والأجسام محدثة (١) .

وإذا قال قائل بأن الله تعالى جسم لا كالأجسام تأسيساً على قول المتكلمين إن الله تعالى شيء لا كالأشياء وعالم لا كالعالمين وقادر لا كالقادرين ، فإنه يمكننا نفي الجسمية عن الله تعالى بالقول بأن قولنا إن الله تعالى شيء لا كالأشياء معناه أنه تعالى شيء لا كالأشياء ، وهذا معناه أنه تعالى موضوع للعلم والوصف والإخبار ، ولكن ليس بالطريق الذي نعلم ونصف ونخبر به عن غيره تعالى ، تماماً كقول القائل إن الله تعالى عالم لا كالعالمين وقادر لا كالقادرين ، بمعنى أنه تعالى قادر لذاته وليس بقدرة ، وأنه تعالى عالم لذاته وليس بعلم ولا لمعنى ، إلا أن الأمر يكون على غير ذلك لو جوزنا القول بأنه تعالى جسم لا كالأجسام ، لأن الجسم

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢١٩ ، القاضي : المحيط بالتكليف . ص١٩٩.

له صفات ضرورية لابد أن يكون موصوفاً بها كالطول والعرض والعمق ، فلو قلنا إن الله تعالى جسم لا كالأجسام فإننا بذلك نكون قد أوجبنا وسلبنا في وقت واحد ... وهذا تناقض .

ويمكننا أيضاً نفي الجسمية عن الله تعالى عن طريق تدليلنا على أن الجسمية تعني القدرة بقدرة محدثة ، مما يعني عدم القدرة على إحداث الأجسام من عدم ، والعقيدة الصحيحة دلت على قدرة الله تعالى على إحداث من عدم اختراعاً لا توليداً ، مما يعني أن الله تعالى غير جسم لأنه غير قادر بقدرة .

هذا القول معناه توضيح أمرين :

الأول : أن الله تعالى إذا كان جسماً لكان قادراً بقدرة محدثة .

الثاني : أن القادر بقدرة لا يقدر على اختراع الأجسام بل يقدر عليها بالتوليد ، لأن القدرة تعني إستطاعة إيجاد الأجسام توليداً ومباشرة لا اختراعاً وإحداثاً (١) .

وإلى ما أثرناه في الصفحات السابقة – تفصيلاً – يشير " ناصر الدين البيضاوي " – إجمالاً – بقوله " إن الله تعالى لو كان في جهة فإما أن ينقسم فيكون جسماً ، وكل جسم مركب ومحدث فيكون الواجب مركباً ومحدثاً وهذا خلف ، كما أنه تعالى لو كان في حيز وجهة لكان متناهي القدر ، وهو محال " (٢) .

---

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢١٩ ، القاضي : المحيط بالتكليف . ص ١٩٨ ، د. سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد النيسابوري . ص ٢٥٧ وما بعدها .

(٢) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٦٩ ، ولعلنا نفهم من كلام البيضاوي هذا أن نفي الجسمية مرتبط بالقول بقدم الله تعالى . لأن الجسمية تعني التركيب من أبعاض ، مما يعني الاشتمال على محدث ، وقد سبق وأشرنا إلى أن المشتمل على محدثات لابد أن يكون محدثاً مثلها ، كما أن نفي البيضاوي =

ثم يقول " البيضاوي " في تدليله على نفي الجسمية عن الله تعالى : واحتجوا بالعقل والنقل ، فأما العقل فمن وجهين :

الأول : أن بديهة العقل شاهدة بأن كل موجودين لابد أن يكون أحدهما سارياً في الآخر (١) كالجوهر والعرض ، أو مبايناً عنه في الجهة كالسماء والأرض ، والله سبحانه وتعالى ليس محلاً للعالم ولا حالاً فيه فيكون مبايناً عنه في الجهة .

والثاني : أن الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه قائماً بنفسه ، والله سبحانه وتعالى يشاركه في ذلك فيشاركه في اقتضائهما . وأما النقل فآيات تشعر بالجهة والجسمية (٢) .

ثم يقول : وأجيب عن الأول : بمنع الحصر وشهادة البديهة ممنوع لاختلاف العقلاء فيه ، وعن الثاني : بأن الجسم يقتضيهما لحقيقته المخصوصة ، وعن الآيات بأنها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل (٣) فيفوض أمرها وعلمها إلى

= وجود الله تعالى في حيز أو جهة يعتمد على أن حصر الإله في جهة سيؤدي إلى تناهي القدر ، والله تعالى غير متناهي القدر بأي صورة من الصور .

(١) أشرنا إلى هذه الجزئية في معرض كلامنا عن المشابهة والمثلية ، وفي أن الشبيهين أو المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم أو حدوث .

(٢) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٧٠

(٣) إلى هذه المشكلة يشير الشريف المرتضى بقوله " دليل العقل لا يدخله الاحتمال ولا الاتساع ولا المجاز ، بينما نجدها في أدلة الشرع الخبرية " . أنظر . الشريف المرتضى : غرر الفرائد . تحقيق أبو الفضل إبراهيم . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٥٤ ج١ .ص١٤٠ : ١٤٧ ، الشريف المرتضى : تنزيه الأنبياء والأئمة . النجف ١٢١٥هـ . ص ٧٤ ، ١٢٤ . ويشير إليها الجاحظ بقوله " إن للأمور حكمين : حكم ظاهر للحواس وحكم باطن للعقول ، والعقل هو الحجة ، فلا تذهب إلى ما تريك الحواس واذهب إلى ما يريك العقل " ويقول : الحجة حجتان : بيان ظاهر وخبر قاهر . والعقل هو المستدل ، والعيان والخبر =

الله تعالى كما هو مذهب كل السلف (١) .

ومن جانبنا فإننا نأخذ على " البيضاوي " إيجازه الشديد في عرض هذه الإشكالية غير الهينة ، ولعلنا نكون قد لاحظنا كيف أن " البيضاوي " قد أنهى مشكلة كبيرة – كمشكلة الجسمية وتداخلاتها – في بضع سطور ، مما سيدفعنا – عن قناعة – إلى الإسهاب في بيان جوانب هذه المشكلة بتداعياتها المختلفة حتى يتبين للقارىء الكريم تنزيه الإسلام لله سبحانه وتعالى ، ونفي كل مثلية أو شبه بينه تعالى وبين أي من مخلوقاته ، هذا ... وقد راعينا في إسهابنا هذا – في هذه المشكلة أو في غيرها – أن تكون مرجعيتنا متفقة مع الأطر العامة لفكر " البيضاوي " بوجه خاص وأهل السلف بوجه عام ، حتى لا ننسب إلى فكر الرجل ما لا يريده ، وحتى لا ننطقه بما لا يسع كلامه النطق به .

= هما علة الاستدلال وأصله ، والعقل مضمن بالدليل والدليل مضمن بالعقل ولابد لكل منهما من صاحبه وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر . والعقل واحد والدليل نوعان : شاهد عيان يدل على غائب والآخر مجيىء خبر يدل على صدقه . أنظر الجاحظ : الحيوان . تحقيق . عبد السلام هارون . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٤٥ ج١ . ص٢٠٧ ، الجاحظ : رسائل الجاحظ . حجج النبوة . جمع السندوبي . المكتبة التجارية . مصر ١٩٣٣ . جـ١ . ص١١٨ ، وواضح هنا ضرورة الاعتماد على العقل في مجال الفكر الإلهي سعياً من جانب المشتغلين بهذا الفكر إلى المطابقة بين الشرع وأدلة العقل ، وأفيد الفوائد من هذا المنهج هو وقف الهجمات المضادة على متشابه القرآن بوجه خاص ومتشابه النصوص الإلهية بوجه عام ، مما يفسح المجال رحباً أمام المسلم الصحيح – لا المعتل – ليرفض كثيراً من التصورات غير المعقولة وغير المقبولة الأسطورية والتي يرفضها العقل بنفس القدر الذي يرفضها به الدين . ولتفصيل هذا المنهج . أنظر . القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن . المكتبة الآزهرية ١٣٢٩هـ . ص٢٨٠ ، جولد زيهر : مذاهب التفسير الإسلامي . ترجمة د. عبد الحليم النجار . مكتبة الخانجي . القاهرة ١٩٢٥ . ص١٦٠ : ١٦٩ .

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٧٠

والقائلون بالجسمية يعتمدون في دعواهم تلك – والتي نؤمن أنها زائفة – على ما يتصورونه دعامات عقلية وأخرى سمعية ، فكأننا بذلك أمام دعوى تجسيد وتشبيه تحاول أن تتسربل بالعقل تارة وبالسمع تارة أخرى ، ونحن في هذا المقام سوف نعرض دعاوى المشبهة المجسمة ثم نحاول بعد ذلك تفنيد هذه الدعاوى بما يتماهى وحقيقة التوحيد الذي يعد التنزيه لبه وأساسه .

فأما ما يتصوره المجسمون دليلاً عقلياً فهو قولهم بأن هناك مسلمة عقائدية هي أن الله تعالى قادر وعالم ، وهذا القول يعد مدخلاً للقول بالجسمية ، إذ الشاهد في الواقع يرى أن القادر العالم ما هو كذلك إلا لكونه جسماً ، وهذا الدليل يمكننا إثبات تهافته بالرجوع إلى القادر العالم في الشاهد لنعلم أنه جسم لأنه قادر بقدرة وعالم بعلم أو لمعنى ، ذلك لأن القدرة المحدثة دائماً ما تكون في حاجة إلى محل أو جسم أو قالب له بنية معينة مخصوصة ، مما يعني احتياج الواحد منا – ما دام عالماً لمعنى أو قادراً بقدرة – إلى جسم ليزاول من خلاله قدرته ويحصل علمه ، غير أن هذه الأمور ليست الذات الإلهية في حاجة إليها ، لأن الله تعالى ليس قادراً بقدرة ولا عالماً لمعنى .

ويقول القاضي " عبد الجبار " المعتزلي : أما شبه المجسدة العقلية ... قالوا : قد ثبت أنه تعالى عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا جسماً ، دليله الشاهد . وربما يغيرون العبارة فيقولون : إن من صح أن يعلم ويقدر مفارق لمن لا يصح أن يعلم ويقدر مفارقة الجسم للعرض ، والقديم تعالى ممن يصح أن يعلم ويقدر فيجب أن يكون جسماً . والأصل في الجواب عن ذلك أن الواحد منا إذا كان عالماً قادراً يجب أن يكون جسماً لعلة تلك العلة مفقودة في حق القديم تعالى ، وهو أن أحدنا عالم بعلم وقادر بقدرة ، والعلم والقدرة يحتاجان في الوجود إلى محل مبني بنية

مخصوصة : والمحل المبني على هذا الوجه لابد من أن يكون جسماً ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته وقادر لذاته فلا يجب إذا كان عالماً قادراً أن يكون جسماً ، ثم يقال لهم : الواحد منا إذا كان عالماً قادراً كما يجب أن يكون جسماً ، يجب أن يكون ذا قلب وضمير ، وأن يكون مركباً من لحم ودم .. فقولوا مثله في القديم تعالى ، والقوم لا يقولون بذلك (١) .

وأما ما يتصوره المجسدون دليلاً سمعياً فهو ما يوردونه من آيات قرآنية كريمة يوحي ظاهرها بتأييد ما يذهبون إليه ، ونحن هنا لابد أن نلجأ إلى التأويل ولا نكتفي بمجرد التفسير (٢) .

---

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٢٥ ، وما بعدها ، د. محمد عبد الهادي أبوريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد النيسابوري . دار الكتب . القاهرة ١٩٦٩ . ص٥٩٧ ، ٥٩٨

(٢) من الجدير بالذكر هنا أن نقول إن كلمة تأويل قد وردت في القرآن الكريم سبع عشرة مرة ، على حين لم ترد كلمة تفسير سوى مرة واحدة ، مما يدلنا على أن كلمة تأويل قد كانت ذات استخدامات أوسع وتداولات أشمل وأكثر قبولاً من كلمة تفسير ، وقد ينصرف معنى التأويل إلى معنى تفسير الأحلام أو الأحاديث ، وقد ينصرف المعنى إلى الإخبار عن حدث ما من قبل وقوعه بالفعل كما نجده في سورتي يوسف والكهف ، وهذه الأخيرة تعتبر عند المتكلمين والمتصوفة من أكثر المجالات خصوبة من ناحية التأويل ، فقد بحثها علماء الكلام من منظور الحسن والقبح في الأفعال ... وهل هما ذاتيان عقليان أم أنهما شرعيان ، بمعنى هل يمكن للعقل البشري الوصول إلى كل منهما فيفعل الإنسان ما هو حسن وينتهي عما هو قبيح ، والذي حسن هنا وقبح هناك هو العقل ليس إلا ، أم أن الشرع هو الذي يقبح ويحسن ، وقد بحثها المتصوفة من خلال التأكيد على أن العلم الباطن اللدني لا يتم إلا بالسلوك الصوفي ، حيث نجد معظم التأويلات في هذه السورة الكريمة تذهب إلى الكشف عن الدلالات الخفية للأفعال وذلك من خلال انعتاق الإنسان من أفقه المعرفي الذاتي إلى أفق المعرفة اللدنية الوهبية ، وهذا معناه الوصول إلى الأسباب الحقيقية للأفعال ، أو الوصول إلى الأصول ، أنظر . د. نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص . دراسة في علوم القرآن . المركز الثقافي العربي . بيروت ١٩٩٠ .ط١ . ص٢٢٣ : ٢٤١ ، هذا وقد تعرضنا لهذه =

وإذا كان من معاني التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها ، تحتمله الآية ويكون غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الإستنباط (١) ، فيجب أن نشير إلى وجود ارتباط عضوي وضروري بين التأويل والتفسير حتى لا يترك " حبل التأويل على غاربه " هكذا دون ضوابط أو معايير (٢) ، فعلماء القرآن دائماً ما يناقشون الدلالة الاصطلاحية لمفهوم التأويل عادة بما يطابقها بدلالة التفسير ، ويحددون العلاقة بينهما بأنها علاقة العام والخاص إذ يتعلق التفسير عندهم بالرواية بينما التأويل يتعلق بالدراية ، وبعبارة أخرى فإن التفسير يتعلق بالنقل في حين يتعلق التأويل بالعقل ، والنقل يعني مجموعة العلوم الضرورية واللازمة للنفاذ إلى عالم النص وفض مغاليقه وصولاً لتأويله ، وهو يتضمن إلى جانب العلوم اللغوية " علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها ، ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها وحلالها وحرامها ووعدها ووعيدها وأمرها ونهيها وعبرها وأمثالها " (٣) .

= المشكلة بشكل أكثر تفصيلاً في كتابنا : الولاية عند عبد الكريم الجيلي . دار الهداية للطباعة ١٩٩٤ . فصل " الولاية : الحدود والطريق " .

(١) عبد الرحمن السيوطي : الإتقان في علوم القرآن . مطبعة الحلبي . مصر ١٩٥٢ ط٣ . ج٢ . ص١٤٩ ، ١٥٠ .

(٢) د. سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد النيسابوري . ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

(٣) بدر الدين الزركشي : البرهان في علوم القرآن . مكتبة دار التراث . القاهرة ١٩٨٤ . ط٣ . مجلد ٣ . ص ١٤٨ . نقلاً عن د. نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني . دار سينا للنشر . القاهرة ١٩٩٤ . ط٢ . ص. ١٤٠ ، ١٤١ .

وكثيراً ما يعتمد القائلون بالجسمية في إثبات دعاواهم تلك على قول الله تعالى ﴿ *الرحمن على العرش استوى* ﴾ (١) ويعتبرونها عمدة السمعيات في هذا المجال في القول بالجسمية ، تأسيساً على فهمهم أن الاستواء ما هو إلا قيام وانتصاب ، والقيام والانتصاب من صفات وملحقات الأجسام ... ومن ثم يكون الله تعالى – عندهم – جسماً .

إن ما نريد تسجيله – هنا – أن الأشاعرة – وأهل السنة – كثيراً ما يرفضون الأخذ بمنهج التأويل مكتفين بمنهج التفسير ، فيقبلون الآيات القرآنية الكريمة المشتملة على الصفات على ظاهرها دون تأويل لمتشابهها ولا تحريف لظاهرها (٢) .

يقول " إبن خزيمة " في باب " استواء خالقنا الأعلى " : الفعال لما يشاء على عرشه فكان فوقه وفوق كل شيء عالياً كما أخبرنا الله جل وعلا في قوله ﴿ *الرحمن على العرش استوى* ﴾ ، وقال ربنا عز وجل : إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش . وقال في تنزيل السجدة :

---

(٤) سورة طه : آية رقم ٥

(١) عرفنا أن التأويل هو جهد عقلي من المتحاور مع النص ليصل إلى معناه الأصيل عبر معناه الظاهر بما لا يخرجه عن المقصد العام لآيات السباق واللحاق والسياق ، وما ننكره هنا أن يشدد البعض من الواقفين في صف " التفسير " على كراهة " التأويل " . خاصة إذا أرادوا أن يدخلوا في روع البسطاء والدهماء أن التأويل مفسدة للفهم الديني ومدخل إلى الفتنة ، رافعين في وجوه المتأولة قول الله تعالى : ﴿ *فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله* ﴾ . سورة آل عمران : آية رقم ٣ – هادفين من وراء ذلك جعل التأويل قريباً من " الرأي " و " الابتداع " ليقربوا به من دائرة " الضلالة " و " الكفر " ، لكن الدارس بعمق ووعي لمقاصد الشريعة العامة يدرك تماماً أن الأخذ بمنهج التأويل هو أكثر الطرق التزاماً بهذه المقاصد ، فالتأويل – هنا – هو تجاوز المنطوق المحدود ليتفاعل مع الموجود غير المحدود ، والتاريخ الإسلامي – خاصة تاريخ أصول الفقه – به الكثير من اجتهادات =

ا لله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش . وقال الله تعالى : هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء (١) .

ثم يقول : فقد أخبر الله عن استوائه على عرشه في سبعة مواضع من القرآن ، وكلها بلفظ استوى ، مما يدل أعظم دلالة أنه أراد بالاستواء حقيقة معناه الذي هو العلو والارتفاع ، فإن فعل الاستواء إذا عدى بحرف " على " لا يفهم منه إلا ذلك ، ولهذا روى " البخاري " عن " أبي العالية " و " مجاهد " تفسيره بالعلو والارتفاع (٢) .

ثم يقول : فنحن نؤمن بخبر الله جل وعلا أن خالقنا مستو على عرشه لا نبدل كلام الله ولا نقول قولاً غير الذي قيل لنا كما قالت المعطلة الجهمية أنه استولى على عرشه لا استوى فبدلوا قولاً غير الذي قيل لهم كفعل اليهود لما أمروا أن يقولوا حطة فقالوا حنطة مخالفين لأمر الله جل وعلا ، كذلك الجهمية ، ولهذا قيل : لام الجهمية كنون اليهودية (٣) .

= متفتحة متفهمة للنص الديني المقدس في ارتباطه وتفاعله مع الضرورات التي تبيح المحظورات ، ومصالح العباد التي تتم المعالجة لها بالأخذ بالمقاصد العامة للشريعة ، وليس بمجرد الوقوف عند ظاهر النص ، مما لا يوجد تناقضاً بين النصوص الدينية المقدسة وبين وقائع الحياة المتجددة بتجدد الأزمنة والأمكنة والأحوال .

(١) إبن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب . مراجعة محمد خليل هراس . مكتبة أنس بن مالك . القاهرة ١٤٠٠هـ . ص١٠١

(٢) المرجع السابق : نفس الموضع

(٣) إبن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب . ص١٠١ ، وفي معنى آية الاستواء الكريمة يقول الحافظ إبن كثير : للناس في هذا المقام مقالات كثيرة جداً ، وإنما نسلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح من أئمة المسلمين قديماً وحديثاً ، وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ، =

لكننا نعتقد – من جانبنا – بضرورة الأخذ بالتأويل وأنه " إذا ورد في القرآن الكريم آيات تقتضي بظاهرها التشبيه وجب تأويلها ، لأن الألفاظ معرضة للاحتمال ، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال (١) .

إن القول بأن آية الاستواء تعني الجسمية ، حيث إن الاستواء قيام وانتصاب ، وهما من صفات الجسمية ، ومن ثم فا لله – تعالى – جسم ، إن هذا القول بعيد كل البعد عن الصحة ، ذلك لأن الجسمية تعني التأليف من أجزاء والتركيب من

= والظاهر المتبادر إلى أذهان المشبهين منفي عن ا لله ، فإن ا لله لا يشبهه شيء من خلقه ، بل الأمر كما قال الأئمة من شبه ا لله بخلقه فقد كفر ، ومن جحد ما وصف ا لله به نفسه فقد كفر ، وليس فيما وصف ا لله به نفسه ولا رسوله تشبيه ، فمن أثبت لله تعالى ما وردت به الآيات الصريحة والأخبار الصحيحة على الوجه الذي يليق بجلال ا لله تعالى ، ونفي عن ا لله تعالى النقص فقد سلك سبيل الهدى ، وعلى هذا الأساس يكون الاستواء المتعارف عليه – وهو الجلوس والارتفاع المادي – منفياً عن ا لله سبحانه وتعالى ، ويكون له استواء على عرشه كما أخبرنا لا كما يفهم البشر . أنظر في ذلك : إبن كثير : تفسير القرآن العظيم . طبعة دار الشعب . مصر . تحقيق . عبد العزيز غنيم مجلد ٣ . ص. ٤٢٢ ، وقد اتضح لنا أن إبن كثير يرفض فهم الاستواء على العرش بمعنى الجلوس والارتفاع المادي ، إلا أننا قد سبق وعرضنا لوجهة نظر إبن خزيمة في هذه القضية حتى أنه ليقول بأن ا لله تعالى عند كلامه عن الاستواء على العرش إنما أراد بالاستواء حقيقة معناه الذي هو العلو والارتفاع ، كما أن إبن خزيمة يورد أحاديث كثيرة لها أسانيدها المختلفة يوحي ظاهرها بالارتفاع والعلو الماديين ، مع رفضه التأويل ، حتى أنه في مسألة " أطيط العرش " يرى وجوب الإيمان بما ورد به النص من غير تشبيه ولا تكييف ، بل يجب أن نعتقد أن ا لله تعالى ليس محمولاً على العرش ، كما أنه تعالى ليس في حاجة إليه ... بل العرش وما تحته محمول بقدرته تعالى ، ونشير هنا إلى أن أبا حامد الغزالي يرفض التشبيه وينهب إلى القول بتنزيه ا لله تعالى عن الاستقرار على العرش . أنظر في تفصيل ذلك . إبن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب . ص. ١٠١ : ١٣٦ ، أبو الحسن الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة . تحقيق د. فوقية حسين محمود . دار الكتاب . مصر ١٩٨٧ . ط٢.ص٢١ ، الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . ص٢٩ ، د. سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد النيسابوري . ص. ٢٥٩ : ٢٦١

(١) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٢٠٠

أبعاض ، والتأليف والتركيب من دواعي الاحتياج .. ، والاحتياج نقص ، بينما الله تعالى منزه عن كل نقص أو احتياج ، وهو - تعالى - متصف بكل كمال وجلال .

وبشيء من التأويل يمكننا فهم الاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة ، وقد ذكرت الآية الكريمة العرش لأنه رمز الملك والسلطان ، وإذا فهمنا من الآية الكريمة أن الله تعالى قد استولى وغلب على العرش فيكون استيلاؤه تعالى على غيره من باب أولى ، إذ العرش هوالأعظم ومن ملك الأعظم استحق أن يملك ما هو دونه (١) .

وإذا كان القرآن الكريم قد نزل باللغة العربية ، فإن هذه اللغة - نفسها - تخدم الفكر التنزيهي لا الفكر التجسيدي ، لنعلم كيف يمكن فهم كلمة الاستواء بمعنى السيطرة والهيمنة والغلبة ، ... يقول الشاعر :

متى علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر

ويقول شاعر آخر :

قد استوى بشير على العراق من غير سيف أو دم مهراق

فالحمد لله المهيمن القهار (٢)

ويستند المجسمون على قول الله تعالى ﴿ *قال : يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ؟* ﴾ (٣) للتدليل على جسمية الله تعالى لامتلاكه يداً ، ونجد : إبن خزيمة " وهو يورد في كتابه " التوحيد " آيات وأحاديث كثيرة تثبت اليد ، لكن

---

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٢٦ ، القاضي : المختصر في أصول الدين . ص ١٨٦ : ١٨٨ ، د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص ٥٩٨

(٢) د. سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد النيسابوري . ص ٢٦٢

(٣) سورة ص : آية رقم ٧٥

الاتجاه التنزيهي يصرف معنى اليد هنا إلى معنى القدرة والنعمة (١) والقوة ... لقول الشاعر :

فقالا : شفاك الله والله ما بنا لما حملت منك الضلوع يدان

وقد يتخذ المجسمون من قول الله تعالى ﴿ *بل يداه مبسوطتان* ﴾ (٢) دعامة لما يذهبون إليه ، وهنا يجب صرف معنى اليد إلى معنى النعمة والمنة حيث نجد المثل العربي يقول : لفلان على فلان يد . أي إن له فضلاً ونعمة ومنة (٣) .

إن العقيدة الصحيحة هي الإيمان بأن الله تعالى " ليس كمثله شيء ... وأنه ليس بجسم ولم يكن جسماً فيما لم يزل ، ولا يكون جسماً فيما لا يزال ، والدليل على ذلك أن الله تعالى قادر لذاته وكان قادراً لذاته فيما لم يزل ويكون قادراً فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، فلا يجوز أن يكون الله تعالى جسماً في أي حال من الأحوال أصلاً والبتة " (٤) .

* * *

ثالثاً : الكلام في نفي الحلول والاتحاد :-

الكلام في أن الله تعالى ليس متحداً بأحد وليس حالاً في أحد ، هو من

---

(١) إبن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب . ص ٥٣ : ٦٣

(٢) سورة المائدة : آية رقم ٦٤

(٣) د. سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد النيسابوري . ص ٢٦٣

(٤) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٢٨ ، د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص٦٠٠ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٢٧ : ٣٢٩ ، د. سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد النيسابوري . ص ٢٦٤ .

التداعيات الهامة في فكر " البيضاوي " باعتباره مسلماً أشعرياً (١) ، فهو يقول : في نفي الاتحاد والحلول : أما الأول (٢) فلأنه لو اتحد بغيره فإن بقيا موجودين فهما بعد إثنان لا واحد ، وإلا لم يتحدا ، بل عدما ، ووجد ثالث ، أو عدم أحدهما وبقي الآخر (٣) .

---

(١) الاتحاد والحلول من المصطلحات الصوفية ذات الطبيعة الشائكة ، وللصوفية مقامات وأحوال ، ومن أشهر أحوالهم حال الفناء الذي هو فضل من الله تعالى وموهبة للعبد ، وليس كسباً يقدر عليه العبد وقتما يشاء ، وفي حال الفناء هذا تفنى صفة النفس وتسقط عنها الأوصاف الذميمة ، ومن الجدير بالذكر والإشارة هنا أن حال الفناء هذا لا يدوم ، لأن دوامه يعني تعطيل جوارح الإنسان عن أداء الفرائض التي فرضها الشارع على المؤمن ، كما أن في دوام حال الفناء هذا تعطيلاً للإنسان عن حركاته ليقوم بأداء أمور معايشه ومعاده على السواء ، وفي الفناء يرى الصوفية إمكانية أن يتحد العبد بالرب ، أو أن يحل الرب في العبد . إن الاتحاد بالله هو أن يتوحد العبد والرب ، أو المحب والمحبوب فيصيران – من ثم – شيئاً واحداً بالفعل على مستوى الجوهر والفعل ، أو على مستوى الطبيعة والإرادة والمشيئة ، فتكون الإشارة إلى الواحد هي هي عين الإشارة إلى المتحد معه . وبذلك يكون الاتحاد هو شهود وجود مطلق واحد من حيث إن جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الموجود ، معدومة في ذواتها ، والحلول يتطلب شيئين ليحل الواحد في الآخر ، والحلول إما أن يكون حلولاً سريانياً كسريان ماء الورد في الورد ، وهنا يسمى الساري حالاً ويسمى المسري فيه محلاً ، وإما أن يكون حلولاً جريانياً ، وفيه يكون أحد الشيئين طرفاً للآخر ، مثل الماء للكأس . ولتفصيل ذلك أنظر . السراج الطوسي : اللمع . تحقيق د. عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقي سرور . القاهرة ١٩٦٠ ص٥٤٢ ، عبد الكريم القشيري : الرسالة القشيرية . القاهرة ١٣٣٠هـ ص ٣٦ ، الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف . تحقيق د. عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقي سرور . القاهرة ١٩٦٠ ص١٢٧ ، د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي . دار الثقافة للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٧٩م ط٣.ص١٠٩ وما بعدها ، د. عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية . وكالة المطبوعات . الكويت ١٩٧٦ ط٢ ص ١٤ : ١٦ ، د. أحمد الجزار : الفناء والحب الإلهي عند إبن عربي . مكتبة نهضة الشرق . القاهرة ١٩٩٠ مواضع مختلفة .

(٢) يقصد الاتحاد

(٣) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٧٠

ثم يقول في موضع آخر (١) : وأما الثاني (٢) فلأن المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية ، ولا يعقل ذلك في الواجب ، وحكي عن النصارى (٣) وجمع من المتصوفة (٤) .

ولعل شروح اللاحقين على " البيضاوي " لمذهبه في نفي الاتحاد والحلول عن الله تعالى تبين لنا المقصود من كلمتي الاتحاد والحلول على مستوى الفكر الكلامي فالاتحاد – عندهم – هو أنه كان شيء واحد بعينه ثم صار شيئاً آخر (٥) .

وعلماء الكلام في تعاملهم مع مفاهيم صوفية كمفهوم الاتحاد ومفهوم

---

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٧١

(٢) يقصد الحلول

(٣) سوف نورد ردودنا مفصلة على مذهب النصارى في القول بالاتحاد والحلول .

(٤) إذا كان أمر القول بالاتحاد والحلول مرفوضاً إسلامياً ، حيث إنه لا يحل الله تعالى في القلوب بل يحل فيها الإيمان به تعالى والتصديق والإذعان له ، أقول إنه إذا كان الأمر على هذه الصورة فإن أستاذنا الراحل الدكتور أبوالوفا التفتازاني قد حسم هذه الإشكالية بقوله في شأن الاتحاد ممثلاً في شيخ الاتحاد الأكبر " أبي اليزيد البسطامي " " الحالة لا تعدو مجرد شعور نفسي من البسطامي بالاتحاد ، فهو لا يقصد حقيقة الاتحاد لمخالفته صراحةً للعقيدة الإسلامية " ثم يقول أستاذنا – رحمه الله تعالى – عن الحلول ممثلاً في شيخ الحلول الأكبر " الحلاج " " أغلب الظن أن الحلول عند الحلاج مجازي وليس حقيقياً ، ويؤيد ذلك أنه قال : ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به ، وهذا يعني عنده أن الإنسان – الذي خلقه الله تعالى على صورته – هو موضعه التجلي الإلهي . فهو متصل بالله تعالى غير منفصل عنه بهذا المعنى ، لكن تجلي الله تعالى للعبد أو ظهوره من حيث صورته فيه ، ليس يعني اتصالاً بالبشرية حقيقياً ، والحلاج – هنا – يشعرنا صراحة بالفرق بين العبد والرب : فليس قوله بالحلول إذن حقيقياً وإنما هو مجرد شعور نفسي تم في حال الفناء في الله تعالى ، أو على حد تعبيره " استهلاك الناسوت في اللاهوت " . أنظر في تفصيل ذلك . كتاب أستاذنا الراحل الدكتور أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي . ص١٢٢ : ١٢٩ ، هذا ... وقد عالجنا إشكالية تجلي الله تعالى على عبده – الولي – وذلك في كتابنا " الولاية عند عبد الكريم الجيلي " وخاصة الفصل المعنون " الولاية : الحدود والطريق " مواضع مختلفة .

(٥) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٣٠

الحلول ، لا ينحـــون المنحى الصوفي الآخذ بالمواجيد ومصطلحات المحـــو والصحو ، إنما هم يتعاملون مع هذه المفاهيم من خلال الوعي ، ولا شأن لهم بما وراء الوعي من جذب وشطح ، وعلى هذا الأساس نرى " البيضـــاوي " - وشراحه - يبطلون القول بالاتحاد لأنه ممتنع عقلاً ... على أسس ... منها :

* أنه لو اتحد واجب الوجود بغيره فلو تم الاتحاد فسيكون الإثنان إثنين ولن يكونا واحداً ، وهذا لا يعد اتحاداً .
* أنه لو لم يظلا موجودين لما اتحدا .
* أنه إذا عدما ووجد ثالث فليس هناك اتحاد ، إذ الاتحاد لا يكون بين معدومين .
* أنه إذا بقي واحد وعدم الآخر فكن يكون هناك اتحاد (١) .

هذا عن الاتحاد ، أما عن الحلول ... فهو - عند المتكلمين - غيره عند المتصوفة ، فالحلول - كلامياً - هو احتياج موجود إلى آخر يقوم به تابعاً لتابع ، وبداهة العقل وأسس علم الكلام يمنعان الحلول وفق هذا المعنى ، لأن الله تعالى هو واجب الوجود بذاته ولا يحتاج إلى آخر ليعينه على الوجود ، لأن الاحتياج نقص والنقص منفي عن الله تعالى ، فالله تعالى متصف بكل كمال وجمال وجلال (٢).

يقول " الأصفهاني " : حكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارى (٣) ، وهذا ما سوف نعرض له تفصيلاً فيما سيأتي من فقرات .

إن الاتحاد - لغة - هو ما جاء من الوحدة " لأنهم متى اعتقدوا في الشيئين

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٢٩ ، ٣٣٠

(٢) المرجع السابق : ص ٣٣٠ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٢٠٣ : ٢٠٨

(٣) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٣٠ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ٢٢٤ : ٢٢٧

أنهمـا صـارا شيئاً واحـداً ، إلا أنهـم إذا اعتقـدوا صحتـه لم يكونـوا مخطئـين في التسـمية ، وإنما خطؤهم في المعنى " (١) .

ويمكـن تقسـيم الفكـر المسـيحي في هـذا الصـدد إلى : يعاقبـة ونسـاطرة (٢) ، فاليعاقبة تعتقد أن الاتحـاد إنمـا هـو اتحـاد بـين طبيعتـين ، وبذلـك صـار الله تعـالى والمسيح عليه السلام طبيعة واحدة ، والنساطرة تعتقد أن الاتحاد إنما هـو اتحـاد بـين مشيئتين ، فما يريده الله تعالى يريده المسيح عليه السلام ، وما يريده المسـيح عليـه السلام يريـده الله تعـالى (٣) ، وبشـكل آخـر يمكـن أن نقـول إن اليعاقبـة تـرى في الاتحاد إتحاد ذوات ، على حين ترى النساطرة في الاتحاد إتحاد مشيئة وإرادات (٤).

أولاً : إبطال القول باتحاد المشيئة أو الإرادات :

هذا هو مذهب ومعتقد النساطرة ، فهم يرون أن الاتحاد اتحـاد بـين مشـيئة الله تعالى وإرادته وبين مشيئة المسيح عليـه السـلام وإرادتـه ، بمعنـى أن مـراد الإثنـين يكون – دوماً – واحداً – ، وأن مشيئة الإثنين تكون – دوماً – واحدة .

وهذا الأمر لا يعدو أمراً من ثلاثة :

١ * إما أن يكون ما يريده الله تعالى هو ما يريده المسيح عليه السلام .

٢ * إما أن يكون ما يريده المسيح عليه السلام هـو مـا يريـده الله تعـالى الذي إرادته في لا محل .

---

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٩٥

(٢) أنظر في ذلك . رسالتنا للماجستير : الاتجاه التجريبي في فلسفة إبن سينا .مخطوط ماجستير . كلية الآداب . جامعة القاهرة ١٩٨٧ . ص٥٢

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل . جـ١ .ص٢٢٤ : ٢٢٨

(٤) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٩٥

٣ * إما أن تكون الإرادتان متوحدتين .

وكل هذه الاحتمالات باطلة عقلاً :

١- فأما الأول فهو باطل لأنه تعالى " لو جاز أن يريد بإرادة المسيح عليه السلام مع أنها موجودة في قلبه لجاز أن يريد بإرادة موجودة في قلب غيره من الأنبياء ، وذلك يخرج المسيح عليه السلام من أن تكون له مزية في الاتحاد والنبوة " (١) . ، كما أنه " لو جاز أن يريد بإرادة في المسيح عليه السلام لجاز أن يكره بكراهة في إبراهيم عليه السلام لأن بعد أحدهما في العقل كبعد الآخر ، وذلك يقتضي أن يكون حاصلاً على صفات متضادة ، وذلك مستحيل " (٢) .

٢- وأما الثاني فهو باطل أيضاً لأن " الإرادة لا توجب للغير حالاً إلا إذا اختصت به غاية الاختصاص ، والاختصاص بالمسيح هو بطريقة الحلول حتى يستحيل أن يريد بإرادة في قلب غيره لا لوجه سوى أنها لم تحله ، فكيف يريد بالإرادة الموجودة لا في محل ولا اختصاص لها به (٣) .

٣- وأما الثالث فهو باطل أيضاً لأن القديم تعالى قد يريد ما لا يعلم المسيح ولا يعتقده ولا يظنه ولا يخطر بباله أصلاً ، وكذلك المسيح عليه السلام يريد ما لا يريده الله تعالى كالأكل والشرب وغيرهما من المباحات (٤) .

---

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٩٦

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٩٦

(٣) المرجع السابق : نفس الموضع

(٤) المرجع السابق : نفس الموضع

ثانياً : إبطال القول بالاتحاد بين الطبيعتين :-

وهذا هو مذهب ومعتقد اليعاقبة ، فهم يرون أن الاتحاد إنما هو اتحاد بين ذات الله تعالى وطبيعته وبين ذات المسيح عليه السلام وطبيعته ، أو بين اللاهوت والناسوت ، وهذا الكلام لا يخرج عن واحد من ثلاثة :

١- أن تكون الذاتان : ذات الله تعالى وذات المسيح عليه السلام قد صارتا ذاتاً واحدة .

٢- أو تكون الذاتان متجاورتين ، وعن طريق المجاورة قام الاتحاد بين الله تعالى والمسيح عليه السلام .

٣- أو يكون الله تعالى قد حل في السيد المسيح عليه السلام ، فقام بذلك الحلول والاتحاد .

وهذه الأقسام كلها باطلة عقلاً :

١- لأن الشيئين لو صارا شيئاً واحداً لكان من اللازم خروج الذات عن صفاتها الذاتية ، أو أن تحصل الذات على صفات مختلفة ، وهذا باطل ، حيث إنه لا يجوز خروج الذات الإلهية عن أي صفة من صفاتها - وخاصة القدم - كما أنه من المستحيل وصف السيد المسيح عليه السلام بالقدم ، وإلا لتعدد القدماء ، وهذا باطل .

٢- لأن المجاورة من أحكامها التحيز ، والدليل على ذلك أن الأعراض والمعدومات لا تتجاور لاستحالة التجاور بالنسبة لهما ، وكذلك يستحيل القول بتجاور أحد مع الله تعالى لأن الله تعالى لا يجوز عليه التحيز لكونه قديماً إذ التحيز من صفات الحوادث .

٣- لأن الحلول يتطلب الوجود إلى جنب الغير ، والغير متحيز ، وقد سبق وأوضحنا أن التحيز غير جائز على الله تعالى ، لأن التحيز مترتب على الحدوث وهو من لزوميات الحوادث ، والله تعالى منزه عن ذلك كله (١) .

يقول القاضي " عبد الجبار " : والذي أداهم إلى القول بالاتحاد ، هو أنهم رأوا أنه ظهر على " عيسى " عليه السلام من المعجزات ما لا يصح دخوله تحت مقدور القدر : نحو إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص ، وغير ذلك ، فظنوا أنه لابد من أن يكون قد تغير وخرج عن طبيعته الناسوتية إلى طبيعتة اللاهوتية ، وذلك يوجب عليهم أن يقولوا بأنه تعالى متحد بالأنبياء كلهم كإبراهيم وموسى وغيرهما عليهم السلام ، فقد ظهرت عليهم الأعلام المعجزة التي لا يدخل جنسها تحت مقدور القادرين بالقدرة ، والقوم لا يقولون بذلك ، فيجب أن لا يقولوا في المسيح أيضاً ، فالمعجزات من جهة الله تعالى فيظهرها عليهم ليصدقهم بها (٢) .

* * *

رابعاً : الكلام في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى :-

لسنا نجاوز الحقيقة لو أكدنا على أن الديانات السماوية الثلاث : اليهودية والمسيحية والإسلام تتفق فيما بينها على أن الله تعالى موجد الكون ومنشؤه ، وأن الله تعالى له كل ما يليق به من صفات الكمال والجلال والعظمة ، ولعل هذا هو مانفهمه من قول الله تعالى في القرآن الكريم ﴿ *وما أرسلنا من قبلك من رسول*

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٩٧

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٩٨

إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ﴾ (١) .

وتأسيساً على ماسبق ، فإن القول بلحوق الأحداث بالذات الإلهية سيعد قولاً بحدوث هذه الذات المقدسة مما يعد مجافياً لما جاءت به كل تعاليم الأديان السماوية الثلاثة : اليهودية والمسيحية والإسلام .

يقول " البيضاوي " : إن كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون أزلياً (٢) ؛ وهذا معناه ضرورة إثبات كون الله تعالى قديماً ليصح الكلام في أنه تعالى لن يكون متصفاً بالحوادث ، تأسيساً على أنه تعالى لو اتصف بالحوادث فلن يكون أزلياً – قديماً .

ولعل عمدة الآيات القرآنية الكريمة في هذا الأمر قوله تعالى ﴿ *ليس كمثله شيء* ﴾ (٣) ، فمن هذه الآية الكريمة راح المتكلمون يتحدثون عن قدم الله تعالى وأزليته ، وعن حدوث كل ماعداه جل شأنه .

---

(١) سورة الأنبياء : آية رقم ٢٥ ، وهذه السورة مكية ، والمكيات تعالج – غالباً – مسائل العقيدة في الله وصفاته تعالى ، وفي الوحي ، وفي اليوم الآخر ، وعلاقة الكون بخالقه تعالى ، وتوضيح طرق المعرفة بالله تعالى توضيحاً يترك أثره حياً موحياً في القلوب ، ولعل هذه الآية الكريمة تشير إلى أن التوحيد – وهو من معانيه القدم الذي هو ضد الحدوث – يعد القاعدة العقائدية الأولى والأهم منذ أن أرسل الله تعالى رسله إلى عباده تترى ، ولم يتبدل أو يتحول معناها . أنظر إبن كثير : تفسير القرآن العظيم . مجلد ٥ .ص ٣٣٠ ، ٣٣١ ، البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل . ج٢ ص ٧٠ ، السيوطي : الإتقان في علوم القرآن . ج١ مواضع مختلفه ، الزركشي : البرهان في علوم القرآن .ج١ مواضع مختلفة ، سيد قطب : في ظلال القرآن . مجلد ٤ ج١٧ . ص٢٣٧٤ .

(٢) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٧٢ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٣٠

(٣) سورة الشورى : آية رقم ١١

والقديم – لغــــوياً – هـو مـا تقـادم وجـوده ، ولهـذا يقـال : بنـاء قديـم ، ورســـم قديـم ، ولهـذا جـاء قـول الله تعـالى في القـرآن الكريـم ﴿ *حتـــى عـــاد كالعرجون القديم* ﴾ (١) .

والقديم – كلامياً – هو ما ليس له ابتداء وليـس لوجـوده – مـن ثـم – أول ، وبهذا نفهم أن القديم – عند المتكلمين – ما لا أول لوجـــوده ، والله تعـالى هـو " الموجود الذي لا أول لوجوده ، ولذلك وصفناه بالقديم " (٢) .

ويتكلـم " البيضـاوي " في معـرض حديثـه عـن أن الله تعـالى ليـس لاحقـاً للحـوادث ، كما أنه – تعالى – ليس محلاً للحـوق الحـــوادث بـه ، مـن خـلال بيانه أن الصفات – بوجـه عـام – إمـا أن تكـون صفـات خاصـة بـالموصوف بهـا وقائمة به ، بصرف النظر عن الأغيار الخارجية عن هذا الموصوف ، كصفة الحسن أو القبح بالنسبة لشيء ما ، وإما أن تكون هذه الصفات قائمة بالموصوف بها ولها تعلق بالأغيار ، وتلك بدورها تنقسم إلى قســمين : منها ما لا يتغـير بتغـير المتعلـق بها ، كالقدرة مثلاً ، فهي صفة قد لا تنتفي عن الموصوف بها حتـى لـو لم يوجـد المقدور عليه ، ومنها ما يتغير بتغير الغير كصفة العلم .

وإلى هذه القسمة يشير " الأصفهاني " بقوله : إن الصفة للشيء إمـا أن تكـون متقررة في الموصوف غـير مقتضيـة لإضافتـه إلى غـيره كالسـواد للجسـم والشـكل والحسن ، وإما أن تكون متقررة في الموصوف مقتضيـة لإضافتـه إلى غـيره ، وهـذا

---

(١) القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة ص١٨١ ، الآية الكريمة من سورة يس : آية رقم٢٩

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١٨١ ، وفي ذلك قـالوا : الدليـل علـى أن الله تعالى قديم هو أنه لو لم يكن قديماً لكان محدثاً ، ولو كان محدثاً لا حتاج إلى محدث يحدثه ، ثم الكلام =

القسم ينقسم إلى مالا يتغير بتغير المضاف إليه مثل القدرة على تحريك جسم ما ، فإنها صفة متقررة في الموصوف بها يلحقها إضافة إلى أمر كلي من تحريك الأجسام بحال ما لزوماً أولياً ذاتياً ، ويدخل في ذلك : حجارة وفرس وشجرة دخولاً ثانياً ، فإن تعلق الإضافات المعينة بالقدرة على تحريك جسم ما ، ليس تعلق ما يلزمه فإنه لو لم يكن حجارة أصلاً في الإمكان و لم تقع إضافة القدرة إلى تحريكه أبداً ماضر ذلك في كون القدرة على تحريك جسم ما ، فالقدرة لا تتغير بتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء ، بل إنما تتغير بتغير الإضافات الخارجية ، وإلى ما يتغير بتغير المضاف إليه مثل العلم ، فإنه صفة متقررة في العالم الموصوف بها يلحقها إضافة إلى المعلوم تتغير بتغير المعلوم ، فإن العلم بشيء ما يختص الإضافة به حتى أن العلم المضاف إلى معنى كلي لم يكف ذلك أن يكون علماً بجزئي " (١) .

= في محدثه كالكلام فيه ، لم لا يخلو إما أن يقال بأن حدوث الحوادث يقف على وجود مالا يتناهى من المحدثين ومحدثي المحدثين ، أو يقال بأن حدوث الحوادث ينتهي إلى صانع قديم ، ولا يجوز أن يقال بأن حدوث الحوادث يقف على وجود مالا يتناهى من المحدثين ومحدثي المحدثين لأن وجود مالا يتناهى محال ، فما يقف على وجود المحال مستحيل وجوده ، فلم يبق إلا أن يقال بأن حدوث الحوادث ينتهي إلى صانع قديم وهو الله تعالى ، هذا دليل .... ودليل آخر وهو أن الله تعالى كان قادراً فيما لم يزل ، والقادر لا يكون قادراً فيما لم يزل وهو معدوم ، فيجب أن يكون موجوداً فيما لم يزل ، والموجود فيما لم يزل يكون قديماً لا محالة ، ذلك لأن القديم هو ما لا أول لوجوده . أنظر في تفصيل ذلك . د. عبد الهادي أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص٥٧٣ ، ٥٧٤ ، أبو بكر الباقلاني : التمهيد والرد على الملحدة والرافضة والخوارج والمعتزلة . دار الفكر العربي . القاهرة . بدون تاريخ .ص٤٦ .

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٣١ ، ونحن نعتقد من جانبنا أن إشكالية العلم الإلهي – هل هو علم بالكلي أم هو علم بالجزئي – ليست بهذه الدرجة من البساطة التي قد نلمسها في كتابات البيضاوي ، لأن هذه الإشكالية تمثل واحدة من ثلاث مشاكل قامت بسببها معارك فكرية على درجة كبيرة وكبيرة جداً من الأهمية والخطورة بين أبي حامد الغزالي والفلاسفة ، ومن ثم فنحن نعتقد أن الأمانة العلمية والمسئولية الفكرية تحتمان علينا أن نقدم لهذه الإشكالية صفحات تنبيهاً للقارىء الكريم إلى أن =

وصفات الله تعالى مما لا يجوز عليها التغير ، ذلك لأن لحوق التغير بها يستلزم لحوق التغير بالله تعالى ، وهذا باطل ... إذ التغير من معاني النقص ، والله تعالى موصوف بكل كمال ، ومن ثم فقد وجب تنزيه الله تعالى عن النقص الذي من معانيه التغير .

يقول " البيضاوي " : صفات الباري تعالى تنقسم إلى إضافات لا وجود لها في الأعيان : كتعلق العلم والقدرة والإرادة ، وهي متغيرة متبدلة ، وإلى أمور حقيقية : كنفس العلم والقدرة والإرادة ، وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل (١) خلافاً للكرامية (٢) .

وهذا معناه أن صفات الله تعالى غير قابلة للتغير أو التبدل ، على ما تقول به الكرامية من تجويز تغير صفات الله تعالى وتبدلها .

إن صفات الله تعالى تنقسم قسمين (٣) : إما أن تكن إضافات لا تحدث تغيراً

= هذه الإشكالية تعد واحدة من أهم المشكلات الفكرية التي شغلت العقل المسلم ردحاً من الزمان ، وسوف نعرض لهذه المشكلة عند كلامنا عما يجب إثباته لله تعالى ، وخاصة عند كلامنا عن صفة القدرة ... قدرة الله تعالى .

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٧١ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٣٢

(٢) الكرامية تنسب إلى محمد بن كرام المتوفي سنة ٢٢٥هـ ، ولد في سجستان وانتقل منها إلى خراسان حيث تلقى تعليمه ، والمدرسة الكرامية تعد واحدة من مدارس التجسيم وهي تذهب إلى جواز قيام الحوادث بالذات الإلهية المقدسة .

(٣) في كل الأحوال يرفض البيضاوي – والمتكلمون بوجه عام – القول بأن صفات الله تعالى تتغير ، لأن التغير لصفة ما ، يعني تغير الموصوف بهذه الصفة ، والله تعالى منزه عن التغير ، وسوف نبين مفهوم التغير بالنسبة للعلم الإلهي ، وذلك عند كلامنا عن صفة القدرة الإلهية .

في الذات الإلهية حتى وإن تعلقت بأعيان الوجود الخارجي ، كتعلق العلم بالمعلوم والقدرة بالمقدور والإرادة بالمراد ، هذه الإضافات تتغير وتتبدل ، لكن هذا ليس يعني تغير أو تبدل الذات الإلهية ، إذا أن هذه الإضافات إضافات اعتبارية محضة ، والتغير القائم بها أو فيها لا يوجب أدنى تغير أو تبدل في الذات الإلهية ، وهذا معناه " أن التغير إنما هو فقط في الإضافات لا في الذات ولا في الصفات الحقيقية (١) .

ونخلص من هذا كله إلى أن " البيضاوي " يعتبر القسم الأول من الصفات الإلهية – الإضافات الاعتبارية – من الأمور التي تقبل التغير والتبدل تأسيساً على أنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج ، وعدم تحققها في الخارج يعد مدخلاً إلى القول بأنها علاقة بين الله تعالى وبين المعلوم والمقدور والمراد ، وعند تغير المعلوم أو المقدور أو المراد تتغير تلك الإضافة فقط ، ولا تتغير الذات الإلهية ولا الصفة الحقيقية (٢) .

وإما أن تكون صفاتٍ أو أموراً حقيقيةً كنفس العلم والقدرة والإرادة ، وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل (٣) .

---

(١) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق . دار المعارف . مصر ١٩٧٦ ط٥. ص٢١٣

(٢) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٧١ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٣٢ ، فخر الدين الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين . المطبعة الحسينية . مصر ١٣٢٣هـ ط١ . ص١٢٧

(٣) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٧١ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٣٢ ، ونشير – هنا – إلى أن مسألة الصفات هذه مسألة خلافية قديمة بين مفكري الإسلام : فمن ناحية يرفض البعض مجرد البحث فيها ، كالإمام مالك حيث يقول : كلما جاء رجل أجدل من رجل نقص مما نزل به جبريل ، ومن ناحية أخرى نجد بعضاً آخرين – كالمعتزلة – أوجبوا البحث فيها لما وجدوه من تيارات فكرية منحرفة تمثلت في موجات شديدة الخطورة من مقولات التجسيم والتجسيد =

إن " البيضاوي " - في كل الأحـــوال - يذهـب إلى القـول بـأن صفـات ا لله

= والتشبيه والحلول ، سواء على يد أصحاب الديانـات السـابقة على الإسـلام ، أو أصحـاب الفـرق الإسلامية التي تأثرت ببعض الفلسفات أو تأثرت بهذه الديانات فتبنت منطقها واعتنقـت تصوراتهـا ، هـذا من ناحية ، ومن ناحية آخرى أكدت فرقة الأشـاعرة الكلاميـة على قـدم الصفـات كـي لا يكـون هنـاك تعطيل ، بينما ذهبت فرقة المعتزلة الكلامية إلى نفي الصفات القديمة لاعتقـادهم بـأن الصفـات لـو شـاركته تعالى في القدم لشاركته في الألوهية ، إذ القدم أخص صفات الذات المقدسة ، كما أن المعتزلة ترى إمكانيـة أن يوصف ا لله تعالى بصفات إيجابية ينفرد بها وحده تعالى كالوحدانية والأزليـة والصمدية ، وهـي صفـات إيجابية لفظاً سلبية معنى ، فالوحدانية معناها نفي أن يكون لله تعالى شريك ، والأزلية معناها أنه تعـالى ليـس حادثاً ، والصمدية معناها أنه تعالى غير محتاج إلى شيء بينمـا يحتـاج إليـه تعـالى كـل شـيء ، كمـا أن هنـاك صفات إيجابية بإطلاق أي إيجابية لفظاً ومعنى كالقدرة والحياة والعلم ، بمعنى أنه لا يجـوز لنـا أن نصـف ا لله تعالى بأضداد هذه الصفات كالعجز أو الموت أو الجهل ، كما أنه مـن الجـائز القـول بأنـه كمـا أننـا نجـد أن صفات الإيجاب هي الصفات التي يوصف بها ا لله تعالى ولا يوصـف بأضدادهـا ، وهـي مـا يعـرف بصفـات الذات ، فإن هناك صفاتٍ أخرى يجوز أن يوصف ا لله تعالى بها ويجوز أن يوصـف بأضدادهـا وهـي صفـات الأفعال ، كصفة الإرادة وضدها الكراهة ، كما أننا نجد تفرقة أخرى بين صفات الذات وصفات الأفعال ، حيث إن صفات الأفعال هي تلـك الصفـات الـتي تتعلـق بـالآخر أو بالغير ، أو هـي تلـك الـتي يكـون مـن الضروري وجـود آخر تتحقق من خلاله لهذه الصفات ، كصفة العدل - على ســـبيل المثال - وهي من صفات الأفعال التي لابد لها من وجود آخر تتحقق فيه صفة العدل ، وهذا الآخر سوف يكون العالم ، كمـا أن صفة الرازق هي الأخرى من صفات الأفعال فهي في حاجة إلى آخر تتحقـق فيـه أو مـن خلالـه ، وهـذا الآخر سوف يكون " الموجود المرزوق " ، أما صفات الذات فهي تلـك الصفـات الـتي لا تحتـاج إلى وجـود آخر لتتحقق من خلاله كصفة القدرة والحياة والعلم والأزلية ، مما عرف عند المعتزلة في القول بأن ا لله تعالى قادر لذاته عالم لذاته حي بذاته قديم بذاتـه ، وهـذه الصفـات الأربعـة مـن أخـــص صفـات الـذات الإلهيـة المقدسة ، بمعنى أنه لو لم يكن ا لله تعالى قادراً حياً عالماً أزلياً ، ما كان هذا العالم بما فيـه ومـن فيـه . أنظـر في ذلك أبـو رشـيد النيسـابوري : ديـوان الأصـول . ص٦٠ ، ٦٣٤ ، أبـو رشـيد النيسـابوري : المسـائل في الخلاف . ص ١٣٣ : ١٤٩ ، القاضي عبد الجبـار : شـرح الأصـول الخمســـة . ص ١٢٨ ، القـاضي : المحيط بالتكليف . ص ١٠٤ : ١٠٩ ، الإمام محمد عبده : رســــالة التوحيد . دار المعارف . القـاهرة ١٩٧٧ ط٥ . ص١١٠ ، أمين الخولي : المجــددون في الإســـــلام . القـاهرة ١٩٦٥ .ج١.ص٤٠ : ٥٢ ، د. النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . ج١. ص٣٩١ ، د. أحمد صبحي : في علم =

تعالى – سواء كانت صفات ذات أو كانت صفات أفعال – لا تتغير ، كما أن هذه الصفات لا تتغير ولا تتبدل ، سعياً من جانبه إلى تنزيه الله تعالى ، وهو في ذلك يسوق لنا عدداً من الأدلة ... منها :

الأول : أن الذات الإلهية المقدسة هي التي توجب الصفات (١) ، فإذا تغير الموجب (بالفتح) لزم – ضرورةً – تغير الموجب (بالكسر) ، وهذا معناه " أن تغير صفاته تعالى يوجب انفعال ذاته المقدسة ، وهو محال ، لأن المقتضي لصفاته ذاتهُ ، وتغير الموجب (بالفتح) دال على تغير موجبه ، فإنه يمتنع أن يكون الموجب (بالكسر) للشيء باقياً والشيء منتفياً " (٢) .

الثاني : أن الله تعالى متصف بالكمال المطلق ، ومن ثم فقد وجب دوام محايثة صفاته لذاته ، فلا يوصف مرة بصفة كمال ثم لا يوصف بها مرة أخرى ، وهذا هو تغير الصفات – وإلا كان هناك نقص ، وبالتالي وجب دوام وجود الصفة ، ووجب القول بعدم تغير صفات الله تعالى أو تبدلها ، وهذا معناه " أن كل ما يصح اتصافه تعالى به فهو صفات كمال وفاقاً ، فلو خلا عنها كان

= الكلام ج١ . ص١٢٦ ، د. عاطف العراقي : مقال بمجلة القاهرة . العدد ٩٧ لسنة ١٩٨٩ . ص٢٨ ، الإمام أبو زهرة : الإمام مالك . دار الفكر العربي . القاهرة ١٩٧٧ . ط٢.ص١٠ : ٢٧ ، البيضاوي : طوالع الأنوار : ص ٩١ ، د. نصر حامد أبو زيد : مقال بمجلة أدب ونقد . العدد ٥ لسنة ١٩٩٤ ص ٥١ : ٥٤ ، د.سيد عبد الستار ميهوب : ابو رشيد النيسآبوري وآراؤه الكلامية والفلسفية . ص ٢١٦ : ٢٨٨

(١) في ذلك يقول البيضاوي : لو كانت الصفات صفات كمال لكان الموصوف بها تعالى ناقصاً لذاته مستكملاً لغيره ، وإن لم يكن لزم تنزيهه تعالى عنه إجمالاً ، فكمال الصفة لكونها صفة ذاته لا كمال ذاته من حيث إنه تعالى متصف بها . أنظر . البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٨٢

(٢) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ٧١ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٣٢ .

ناقصاً ... وهو محال (١) .

الثالث : أن تغير الصفات معناه أن الذات الإلهية المقدسة تتصف بما هو محدث ، لأن التغير من معاني الحدوث ، ولما كانت الذات الإلهية قديمة وجب اتصافها بهذا المحدث أزلاً ، وتوضيح ذلك كالآتي : إن الذات الإلهية المقدسة لو اتصفت بصفة محدثة لكان معنى هذا أن للذات الإلهية قبولاً من لوازمها أو قبولاً ينتهي إلى قابلية لازمة لأن تتقبل الذات الإلهية هذه الصفات المحدثة ، وإذا قبلت الذات المقدسة ذلك لزم محايثة تلك الصفة للذات ، لكن صحة اتصاف الذات بصفة محدثة متوقفة على صحة وجود الصفة المحدثة نفسها ، لأن الاتصاف بشيء ما ، هو أمر نسبي بين الصفة والموصوف بها ، والنسبة متوقفة على وجود طرفيها ، مما يعني وجود الحادث أزلاً ، وهذا محال ، ولذلك لزم القول بثبات الصفات وقدمها .

وإلى ذلك يشير " البيضاوي " بقوله " لو صح اتصافه بمحدث صح اتصافه به أزلاً ، إذ لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته ، أو منتهياً إلى قابلية دفعاً للتسلسل فلا ينفك عنه ، وصحة الاتصاف متوقفة على صحة وجود الصفة توقف النسبة على المنسوب إليه فيصح وجود الحادث أزلاً ، وهو محال ، فثبت بهذا أن كل أزلي لا يتصف بالحوادث (٢) .

ويزيد " الأصفهاني " هذه العبارة توضيحاً بقوله " لو صح اتصافه تعالى بمحدث لصح اتصافه به أزلاً ، لأنه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهياً إلى قابلية لازمة ، وذلك لأنه لو لم يكن قبول

---

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٧١ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٣٢

(٢) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٧١ ، ١٧٢

الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته ، أو منتهياً إلى قابلية لازمة ، لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة عارضاً ، فتكون الذات قابلة لتلك القابلية ، فإن انتهى إلى قابلية أخرى لازمة فهو المطلوب ، وإن لم ينته إلى قابلية لازمة لزم التسلسل والدور وهما محالان ، فلابد أن يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهياً إلى قابلية لازمة ، وإذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهياً إلى قابلية لازمة فلا تنفك تلك القابلية عن الذات ، فصح اتصافه تعالى بالصفة المحدثة أزلاً ، وصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لأن اتصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات والصفة ، والنسبة متوقفة على وجود المنتسبين ، فصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة ، فإن صحة الموقوف متوقفة على صحة وجود الموقوف عليه ، فيصح وجود الحادث في الأزل ... وهو محال ، لأن الأزل عبارة عن نفي الأولية ، والجمع بينهما محال فثبت أن كل أزلي لا يتصف بالحادث ، فلو كان الله متصفاً بالحوادث لم يكن أزلياً ، لكنه أزلي فلا يتصف بالحوادث " (١) .

---

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٣٢ ، ٣٣٣

الرابع : القول بتغير الصفات - ومن ثم حدوثها - سيؤدي إلى القول بترجيح أحد إثنين بلا داع لهذا الترجيح ، بمعنى أنه إذا كان المقتضى للصفة الحادثة ذات الله تعالى أو شيئاً من لوازم هذه الذات المقدسة لوجب القول بترجيح أحد هذين الجائزين بلا مرجح ، كما أننا لو قلنا بأن المقتضى لهذه الصفة الحادثة وصف جديد لوجب التسلسل والدور بأن نسأل عن سبب هذا الوصف الجديد ، وهكذا في دور وتسلسل وهما محالان ، وإذا قلنا بأن المقتضى لهذه الصفة الحادثة شيء آخر غير ذات الله تعالى لوجب القول بأن الله تعالى محتاج إلى سبب منفصل لقيام هذه الصفة وهذا محال .

يقول " البيضاوي " : المقتضى للصفة الحادثة إن كان ذاته أو شيئاً من لوازم ذاته لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح ، وإن كان وصفاً آخر محدثاً لزم التسلسل ، وإن كان شيئاً غير ذلك كان الواجب مفتقراً في صفته إلى منفصل ... والكل محال (١) .

ويقول " الأصفهاني " : المقتضى للصفة الحادثة إن كان ذاته تعالى أوشيئاً من لوازم ذاته لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح لأن نسبة الذات ولوازمه إلى حدوث الحادث في ذلك الوقت أو قبله على السواء ، فكما جاز حدوثه في ذلك الوقت جاز حدوثه قبله ، فحدوثه في ذلك الوقت ترجيح لأحد الجائزين بلا مرجح ، وإن كان المقتضى للصفة الحادثة وصفاً آخر محدثاً فننقل الكلام في مقتضى ذلك الوصف الحادث ، ويلزم التسلسل ، وإن كان المقتضى للصفة شيئاً غير ذاته تعالى وغير شيء من لوازمه وغير وصف محدث ، آخر ، كان الواجب

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٧٢

مفتقراً في صفته الحادثة إلى سبب منفصل ، وكل واحد من هذه الأقسام محال (١).

ويسوق لنا " البيضاوي " بعضاً من أقوال الكرامية في تجويز قيام الحوادث بذات الله تعالى تأسيساً على أمرين :

الأول : حدوث العالم يدل على حدوث صفة الفاعلية لله تعالى ، لأن العالم حادث ، وصفة الفاعلية محايثة للعالم فوجب حدوثها وجوداً في الذات المقدسة (٢) ، وفي ذلك يقول " البيضاوي " : احتج الكرامية بأنه تعالى لم يكن

---

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٣٣

(٢) نريد أن نذكر – هنا – تفرقة نعتقدها ضرورية وهامة بين القدرة الإلهية والفعل الإلهي ، إذ أن المفارقة بين الإرادة والفعل ليست على الوجه المتصور لدى الكرامية ، فالقدرة الإلهية غير متناهية ابتداءً أو انتهاءً من حيث إنها صفة ذات ، فلا يصح خلو الذات المقدسة من القدرة بأي حال من الأحوال وبأي شكل من الأشكال ، إذ لو صح ذلك لكان الله تعالى عاجزاً ... وحاشاه ربنا عن ذلك ، لكن الفعل الإلهي متعلق بالعالم من حيث كونه صفة فعل فلزم – ضرورة – تعلقه بالعالم ، ومن ثم فقد صح القول بأنه إذا كانت القدرة الإلهية غير متناهية لأنها صفة ذات فإن الفعل الإلهي – من حيث ارتباطه بالعالم – لابد أن يكون متناهياً لارتباطه بالعالم المتناهي ، ولهذا نجد المتكلمين وقد نحتوا مصطلحاً جديداً وطريفاً في آن ، وهو " أن كل مقدور ليس حتمي الوقوع " وهم يعنون بذلك أن القدرة الإلهية ليست متناهية لأنها إمكانات لما يفعله الله تعالى ، على حين تتناهى الأفعال لتعلقها بما هو متناهٍ وبما هو متحقق في العالم العيني الحادث ، هذا رغم الارتباط الوثيق بين القدرة والفعل ، ومن هنا فنحن نفرق بين القدرة والفعل – القدرة الإلهية والفعل الإلهي – بمعرفة أن القدرة الإلهية صفة محايثة للذات الإلهية المقدسة ، على حين أن الفعل الإلهي يبدأ وقت القول " كن " ليكون العالم ، وليس هناك أدنى تصور أسطوري لكون العالم ، وحتى يحافظ المتكلمون على القدرة وإمكاناتها غير المحدودة قالوا بشيئية المعدوم ليكون العالم حادثاً غير مسبوق إلا في كونه تصوراً في العلم الإلهي تصوراً لا يعرف كنهه أحد من البشر – ولا حتى الملائكة – وذلك وفق آليات تنزيه الله تعالى . أنظر في تفصيل ذلك . د. نصر أبو زيد : مقال بمجلة أدب ونقد . العدد ١٠٦ سنة ١٩٩٤ .ص٩٦ وما بعدها ، وكذلك رسالتنا للدكتوراه : ابو رشيد النيسابوري . ص ٢٢٣ : ٢٢٧ ، ٢٤٣ : ٢٤٦ ، ٣٣٢ : ٣٤٥

فاعل العالم ثم صار فاعلاً (١) ، ويقول " الأصفهاني " : احتج الكرامية على جواز قيام الصفة الحادثة بذات الله تعالى بوجهين أحدهما أنه تعالى لم يكن فاعل العالم لضرورة كون العالم محدثاً ثم صار فاعلاً له ، والفاعلية صفة ثبوتية ، فهذا يقتضي قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله تعالى (٢) .

الثاني : أن الصفات في حد ذاتها مجرد صفات ، أو هي مجرد معاني يصح قيامها في الذات المقدسة كذلك لا لكونها صفات قديمة تأسيساً على أن مفهوم القدم هو عدمية المسبوقية ، والعدم لا دخل له في صحة الاتصاف ، إذ الاتصاف بصفة ما ، يعد أمراً وجودياً ، وفي ذلك يقول " البيضاوي " : إن الصفات القديمة يصح قيامها به تعالى لمطلق كونها صفات ومعانٍ ، لأن القدم عدمي لا يصلح أن يكون جزءاً من المقتضى ، والحوادث تشاركها في ذلك فيصح قيامها بذاته تعالى (٣) ، ويقول " الاصفهاني ": إن الصفات القديمة يصح قيامها بذاته تعالى لمطلق كونها صفاتٍ أو معانٍ ، لا لكونها قديمة فإن القدم لكونه عدمياً لأنه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة ، فإن صحة الاتصاف أمر وجودي ، والأمر العدمي لا يكون جزءاً من الأمر المقتضى للأمر الوجودي ، والحوادث تشارك الصفات القديمة في كونها صفاتٍ ومعانٍ فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو المقتضى لصحة القيام (٤) .

---

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٧٢
(٢) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٣٤
(٣) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٧٢
(٤) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٣٤ ، ٣٣٥

ويرد " البيضاوي " على حجتي الكرامية في تجويز قيام الصفات الحادثة بذات الله المقدسة ... كما يلي :

أولاً : **فيما يتعلق بحجية حدوث الفاعلية ووجوب اتصاف الذات المقدسة بها ، يرى " البيضاوي " أن التغير هنا تم في الإضافة وليس في الذات نفسها ولا في الصفة ، ذلك لأن القدرة الإلهية غير القدرة البشرية الحادثة ، فقدرته تعالى ليست تتعلق بزمان ، بمعنى أنها لا تتغير – من خلال فعلها – بتغير الزمان ، فكل أفعالها لا تختص بزمان معين ، فليس لهذه القدرة ماضٍ وحاضر ومستقبل ، وكل مقدروات القدرة الإلهية ثابتة أبداً – أبد الدهر – من خلال مقولة تشيىء المعدوم ، وحدوث هذه المقدورات في زمن معين إنما هو تغير في المقدور ، ذلك التغير الذي لا يوجب تغيراً في الذات ولا في الصفة بل في الإضافة فقط ، وفي ذلك يقول " البيضاوي " : إن التغير في الإضافة والتعلق لا في الصفة (١) ، ويقول " الأصفهاني " : إن التغير في الإضافة والتعلق لا في الصفة ، لأن كونه فاعلاً للعالم إضافة وتعلق عرض للقدرة بعد أن لم يكن عارضاً (٢) .**

ثانياً : فيما يتعلق بدافع قيام الصفات بالذات الإلهية المقدسة ، يرى " البيضاوي " أن سبب قيام الصفات بالذات الإلهية هو حقائقها المخصوصة ، كما أن قدم الذات الإلهية هو الذي يعطي هذه الصفات خاصية الكمال ، فهي صفات كمال لأن الذات الإلهية اتصفت بها ، ليس لأنها صفات كما وإلا لجاز القول باحتياج الذات المقدسة لما يعتبر صفة كمال ، كما أننا لا نجوز القول بقيام الصفات الحادثة بالذات المقدسة القديمة تنزيهاً لهذه الذات عن الأنفعال عن

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٧٢

(٢) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٣٥

الأغيار ، وفي ذلك يقول " البيضاوي " : إن المصحح لقيام تلك الصفات حقائقها المخصوصة ، أو لعل القدم شرط أو الحدوث مانع (١) ، ويقول " الأصفهاني " : إن المصحح لقيام تلك الصفة حقائقها المخصوصة ، أو لعل القدم شرط لصحة القيام ، والقدم وإن كان عدمياً يجوز أن يكون شرطاً ، لأن العدمي يجوز أن يكون شرطاً للأمر الوجودي ، أو لعل الحدوث مانع عن صحة الاتصاف ، والحق أنه لا يصح قيام الحوادث بذاته تعالى لامتناع التغير عليه لاستحالة انفعاله في ذاته ، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً (٢) .

* * *

خامساً : الكلام في نفي الأعراض (٣) المحسوسة عنه تعالى :-

يذهب " البيضاوي " إلى القول بنفي الأعراض عن الذات المقدسة تأسيساً على أنه " قد أجمع العقلاء على أنه سبحانه وتعالى غير موصوف لشيء من الألوان

---

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار .ص١٧٢

(٢) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٣٥

(٣) العرض لغوياً هو ما يوجد ودوامه لا يستمر طويل زمن ، ولذلك جاء في القرآن الكريم ﴿ *هذا عارض ممطرنا* ﴾ " سورة الأحقاف : آية رقم ٢٤ " وصفاً للسحاب لكونه يمر ولا يبقى طويلاً ، كما قيل : إن الدنيا عرض حاضر يأكل منه البر والفاجر . ويتأسس نفي المتكلمين قيام الأعراض بذات الله المقدسة على نفيهم أن يكون الله تعالى جسماً ، ذلك لأن العرض وفق اصطلاحات علم الكلام هو ما يكون وجوده عرضاً أي يكون حدوثه في الوجود مرهوناً ببقاء الجسم الذي يعرض فيه ، ومن هنا فقد صار العرض حادثاً وليس موجوداً لذاته ولا بذاته ، كما أن المتكلمين قد نفوا العرضية عن الذات المقدسة لأن للأعراض ما يضادها ، ومن ثم جاء رفض المتكلمين للعرضية لأنها لو قامت بالذات المقدسة لكانت هذه الذات محلاً للصفات المتضادة ، علاوة على معرفتنا بأن الأعراض حادثة فإذا ما قامت بالذات المقدسة =

والطعوم والروائح ، ولا يلتذ باللذائذ الحسية فإنها تابعة للمزاج (١) .

أما أن الله تعالى لاتقوم به الأعراض المحسوسة كالألوان والطعوم والروائح ، فذلك مما توجبه العقول تأسيساً على أن اللون أوالطعم أو الرائحة عبارة عن جنس يشتمل تحته على أنواع – حسب تعريف المناطقة (٢) – وهذه الأنواع ليس فيها فاضل ولا مفضول بمعنى أن هذه الأعراض ليس فيها ما يفيد صفة كمال وما يفيد صفة نقصان ، وفاعلية الله تعالى ليست متوقفة على اشتماله تعالى على هذه الأعراض ، ومن ثم إذا جاز الاستغناء عن بعض هذه الأنواع و لم يكن في الأعراض فاضل ومفضول جاز الاستغناء عن الكل ، وفي ذلك يقول " الأصفهاني " : اللون جنس تحته أنواع وليس بعضها بالنسبة إلى بعض صفة كمال وبالنسبة إلى بعض صفة نقصان ، وأيضاً الفاعلية لا تتوقف على تحقق شيء منها ، وإذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض أولى من الباقي فوجب أن لا يثبت شيء منها (٣) .

= هذه الأعراض صارت الذات المقدسة حادثة لأن القائم بالحوادث حادث مثلها تماماً بتمام ، وقد سبق وعرفنا أن الذات المقدسة قديمة ... بل إن من أخص صفاتها صفة القدم . أنظر القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٣٣٠ : ٢٣٢ ، أبو رشيد النيسابوري . ص٢٦٣ : ٢٦٦ ، المعجم الوسيط . طبعة مجمع اللغة العربية . ط٣.ج٢.ص٦١٦

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار .ص١٧٣

(٢) يعرف المناطقة الجنس بأنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حيث هو كذلك ، فالكلي جنس وقوله مختلفين بالحقيقة يخرج النوع والخاصة والفصل القريب ، وقوله في جواب ما هو يخرج الفصل البعيد والعرض العام وهو قريب إن كان الجواب عن الماهية وعن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس وهو الجواب عنها وعن كل ما يشاركها فيه كالحيوان بالنسبة للإنسان وبعيد إن كان الجواب عنها وعن بعض ما يشاركها فيه غير الجواب عنها وعن البعض الآخر كالجسم النامي بالنسبة إلى الإنسان . أنظر المعجم الفلسفي جمع د. مراد وهبة . ص ١٥٢ ، ١٥٣

(٣) الأصفهاني : مطالع الأنوار . ص٣٣٥

وأما أنه تعالى لا يلتذ باللذائذ الحسية (١) فذلك لأن هذه الأعراض مما يتعلق باعتدال المزاج وكدرته ، وتعالى الله ربنا عن ذلك علواً كبيراً ، لأن القول بالمزاج المعتدل أو المزاج النافر يعد قولاً بوجود ذلك في جسم ، والله تعالى ليس جسماً ، حتى لو قلنا إن الكمال يوجب الفرح والنقصان يوجب الألم لما صح ذلك في حق الله تعالى لأن ذلك القول فيه مدخل للقول بالانفعال ، وفي ذلك يقول " الأصفهاني " : الحق أن اللذة والألم اللذين من توابع المزاج لا شك في استحالتهما عليه تعالى (٢) ... ويقول أيضاً : تقرير الألم والفرح اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تعالى ليس بمفيد لأنه منزه عن الانفعال (٣) .

---

(١) نعتقد من جانبنا أن القول بنفي الالتذاذ والتألم عن الله تعالى يعد مدخلاً إلى القول بنفي الجسمية عنه تعالى – من ناحية – ونفي الحاجة عنه تعالى من ناحية أخرى ، ويجب أن يكون معلوماً أن الكلام في نفي الحاجة عن الله تعالى إنما هو كلام في غناه تعالى ، وهذا يعني أن الله تعالى ليس في حاجة إلى شيء فيلتذ به ، ولا يحرم من شيء فيألم له ، ولو قلنا غير ذلك لكان الله تعالى تجوز عليه المنافع والمضار لأن المنافع مجلبة للذة والمضار مجلبة للألم ، واللذة والألم من توابع أو لواحق الشهوة والنفار ، وإذا كانت الشهوة والنفار مما لا يجوز على الله تعالى صح القول بأنه تعالى لا تجوز عليه اللذة والألم ، كما أنه يمكننا القول بأن الله تعالى منفي عنه الالتذاذ والتألم تأسيساً على أنه تعالى ليس جسماً يقبل الزيادة والنقصان ، كما أنه تعالى ليس مشتهياً ولا نافراً ، لأن الشهوة والنفار من الأمور التي تتعلق بالحواس ، والحواس من متعلقات الأجسام ، وقد سبق وبينا أن الله تعالى ليس جسماً ، ومن ثم فهو تعالى لا يشتهي ولا ينفر ... ومن ثم فهو تعالى لا يلتذ ولا يألم . أنظر في تفصيل ذلك : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة .ص٢١٤،٢١٥ ، القاضي : المحيط بالتكليف . ص ٢١٣ ، ٢١٤ ، إبن سينا : الإشارات والتنبيهات . مع شرح نصير الدين الطوسي . القسم الثالث . تحقيق : د. سليمان دنيا . دار المعارف . مصر .ط٢ .ص١١٨ : ١٢٤ ، د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص٥٩٤ ، ٥٩٥

(٢) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٣٦

(٣) المرجع السابق : نفس الموضع

الفصل الثالث

في التوحـــــــيد

الكلام في أنه تعالى واحد لا شريك له :

يورد " البيضاوي " في كتابه " الطوالع " متناً غاية في الإيجاز ، لكن هذا المتن – على إيجازه – في حاجة إلى حواشٍ وشروح نعتقد – من جانبنا – أنها لن تقل أهمية عن المتن نفسه ؛ ... يقول " البيضاوي " : احتج الحكماء بأن واجب الوجود نفس ذاته ، فلو شارك فيه غيره امتاز عنه بالتعين ويلزم التركيب ، والمتكلمون يقولون بأننا لو فرضنا إلهين لاستوت الممكنات بالنسبة إليهما فلا يوجد شيء منها لإستحالة الترجيح بلا مرجح وامتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد (١) ، وأيضاً فإن أراد أحدهما حركة جسم ، فإن أمكن للآخر إرادة سكونه فلنفرض حينئذ إما أن يحصل مرادهما أو لا يحصل مراد كل واحد منهما ، وكلاهما محال ، أو يحصل مراد أحدهما وحده ، فيلزم عجز الآخر ، وإن لم يكن فيكون المانع إرادة الآخر فيلزم عجزه ، والعاجز لا يكون إلهاً (٢) ، ويجوز التمسك بالدلائل النقلية لعدم توقفها عليه (٣) .

إن كلام " البيضاوي " في التوحيد قد ينصرف إلى معانٍ كثيرة لعل من أهمها

(١) وهو ما يعرف بعدم وجود مقدور واحد بين قادرين

(٢) وهو ما يعرف بدليل المانعة ... وهذه الأدلة – كلها – سوف نفيض في بيانها

(٣) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٧٤

أنه يتناول قضايا الوحدانية تناولاً يعتمد على أن العقيدة إنما تتأسس على القول بأن الله تعالى واحد لا شريك له ولا ثاني معه تعالى يشاركه في الصفات المستحقة له تعالى سواء كان الاستحقاق استحقاق إثبات أو كان استحقاق نفي ، ... وفي ذلك يقول القاضي " عبد الجبار " : إنه مما يلزم المكلف معرفته أنه تعالى واحد في هذه الصفات (١) ، فلا أحد يشاركه في مجموعها نفياً وإثباتاً ، ولا في آحادها أن يستحقه على الحد الذي استحقه تعالى (٢) .

إن التوحيد من أوليات الديانات السماوية – كلها : اليهودية والمسيحية والإسلام – لكن ما يميز الإسلام أنه " لا شيء أكثر وضوحاً وأقل غموضاً من أصول الإسلام القائلة بوجود إله واحد ، فللإسلام أن يباهي بأنه أول دين أدخل التوحيد إلى العالم " (٣) .

وما دام للتوحيد في الإسلام كل هذه المقامات العالية فقد ربط كل المتكلمين – بإستثناء المشبهة والمجسمة – كل توجهاتهم العقائدية به ، وقد كان شاغلهم الأكبر بذل الهمة وإقامة الدلالات وتقديم المقدمات حتى يتضح معنى التوحيد فتنهدم قبالته الكثير من التصورات الأسطورية والخرافية الباطلة (٤) .

---

(١) يقصد صفات الكمال الواجب إثباتها لله تعالى ، وصفات النقص الواجب نفيها عنه تعالى .

(٢) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص٣٥

(٣) جوستاف لوبون : حضارة العرب . ترجمة عادل زعيتر . مطبعة الحلبي . مصر ١٢٥

(٤) أبو رشيد : ديوان الأصول . ص٤ ، جولدزيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام . ترجمة د. محمد يوسف موسى . مصر ١٩٥٩ .ط٢.ص١٠٣ ، إبن حزم : الفصل في الملل والنحل . مكتبة السلام العالمية .ج٢.ص٨٩ .

وإذا نحن بحثنا في معنى التوحيد في اللغة لعلمنا أنه " ما به يصير الشيء واحداً كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركاً ، ثم يستحيل في الخبر عن كون الشيء واحداً لما لم يكن إلا وهو واحد " (١) .

هذا بمقياس اللغة ... أما بمقياس علم الكلام فإن التوحيد هو " العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه والإقرار به ، ولابد من اعتبار هذين الشرطين : العلم والإقرار جميعاً لأنه لو علم و لم يقر أو أقر و لم يعلم لم يكن موحداً (٢) .

إن الواحد قد يطلق على ما هو ضد التجزؤ أو ما هو ضد التبعض ، وليس هذا مقصد المتكلمين عند كلامهم عن واحدية الله تعالى لأن الجوهر الفرد غير قابل للتجزؤ وغير قابل للتبعض (٣) ، وقد يطلق الواحد على المشتمل لصفات محددة ومخصصة ومقصورة عليه وحده ولا يجوز لأحد سواه أن يشتمل على هذه الصفات بالطريقة التي يستحقها هو سواء بالنفي أو الإثبات ، ... وهذا المعنى الأخير هو المقصود بالتوحيد عند جمهور المتكلمين (٤) .

---

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١٢٨ ، أبو رشيد : المسائل في الخلاف . ص٣٢٣

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص١٢٨ ، القاضي : المختصر في أصول الدين . ص١٦٩ ، القاضي : المحيط بالتكليف . ص١ ، د. سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد النيسابوري . ص ١٤٠ : ١٤٤

(٣) أنظر في تفصيل هذه النظرية عند المتكلمين كتاب زميلتنا الدكتورة منى أبو زيد : التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع . بيروت ١٩٩٤ ط١.ص٢٩٧ : ٣١٩

(٤) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٧٧ ، القاضي : المحيط بالتكليف . ص٢١٧ ، د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص ٦٢٣ ، ٦٢٤

و" البيضاوي " في تدليله على أن الله تعالى واحد لا شريك له سلك طريقين :

الطريق الأول : طريق السمع ، وفيه نعتمد آيات قرآنية كريمة كثيرة (١) ، ولعل أكثر هذه الآيات القرآنية الكريمة وضوحاً في الدعوة إلى التوحيد الخالص لله تعالى تلك الآيات الأربع المكونة لسورة الإخلاص ... وهي قوله تعالى ﴿*قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد*﴾ (٢) .

وفي تفسير هذه السورة القرآنية يقول " البيضاوي " : روي أن قريشاً قالوا : يا محمد ... صف لنا الذي تدعونا إليه ، فنزلت قل هو الله أحد ، والواحد الحقيقي يكون منزه الذات عن اتخاذ التركيب والتعدد وما يستلزم أحدهما كالجسمية والتحيز ، والمشاركة في الحقيقة وخواصها كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة التامة المقتضية للألوهية ، وكلمة " قل " يجوز نطقها ويجوز إغفالها لأن الموضع موضع توحيد يقول به الرسول تارة ويؤمر به بأن يدعو إليه أخرى ، " الله الصمد " بمعنى السيد المصمود إليه في كل الحوائج ، من صمد إليه إذا قصده ، وهو الموصوف به على الإطلاق فإنه يستغني عن غيره مطلقاً وكل ما عداه محتاج إليه في جميع جهاته ، وتعريفه لعلمهم بصمديته بخلاف أحديته ، وتكرير لفظة " الله " للإشعار بأن من لم يتصف به لم يستحق الألوهية ، " لم يلد " لأنه تعالى لم يجانس ولم يفتقر إلى ما يعينه أو يخلف عنه لامتناع الحاجة والفناء عليه ، ولعل الاقتصار على لفظ الماضي لوروده رداً على من قال الملائكة بنات الله تعالى ، أو المسيح إبن الله ، أو ليطابق قوله " لم يولد " وذلك لأنه لا يفتقر إلى شيء ولا يسبقه شيء ، " ولم يكن له كفواً أحد " أي ولم يكن

---

(١) لقول البيضاوي " يجوز التمسك بالدلائل النقلية " . أنظر . البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٧٤

(٢) سورة الإخلاص : الآيات رقم ١ : ٤

له أحد يطابقه أي يماثله من صاحبة أو غيرها .(١) ، ... ثم يقول : وهذه السورة اشتملت - مع قصرها - على جميع المعارف الإلهية والرد على من ألحدها ، كما أنها حصرت المقاصد الإلهية في بيان العقائد والأحكام (٢) .

الطريق الثاني : طريق العقل ، وهو يقوم عند " البيضاوي " على دعامتين :

الأولى : أن المشاركة في وجوب الوجود تستلزم القول بالتعين فيكون ممكناً ، وهذا الكلام مدخل إلى القول إما بإلهين لو تساويا ، وإما بتركيب المتميز منهما وإلا لن يكون إثنان ، ومعروف لنا أن المركب لا يصح أن يكون إلهاً ، فيجب أن لا يشارك واجب الوجود أحد في وجوب الوجود .

إنه لو شارك أحد غير الله تعالى في وجوب الوجود - والذي هو نفس ذاته - فلابد هنا من وجود تمايز وتفاضل ، وهذا سيوجب تعيناً زائداً مما سيوجب تركيباً ، وذلك لأمرين : وجوب الوجود الذي هو نفس ذاته ، والتعين الذي هو زائد عليه ، لأنه من غير المعقول أن تكون علة التعين هي ذاته وإلا لم تكن هناك إثنينية أو تعدد أو مشاركة بل واحدية مطلقة ، ومن هنا وجب القول بإنه لكي يكون هناك مشاركة للغير لوجوب الوجود مع الله تعالى لزم التعين بما هو أمر منفصل وهذا سيؤدي إلى القول بأن هذا المشارك لن يكون واجب الوجود بذاته لامتناع احتياج واجب الوجود لأمر منفصل ، ولعل هذا ما يشير إليه قول " البيضاوي " إن وجوب الوجود نفس ذاته ، فلو شارك فيه غيره امتاز عنه

---

(١) البيضاوي : أنوار التنزيل . ج٢ . ص ٥٨١ ، ٥٨٢

(٢) المرجع السابق : ج٢ . ص٥٨٢ ، الزمخشري : الكشاف عن حقائق التنزيل . دار المعرفة . بيروت . بدون تاريخ . ج٤. ص٢٤٢ ، ٢٤٣

بالتعين ويلزم التركيب فيكون ممكناً " (١) .

الثانية : أن القول بمشاركة الغير لله تعالى في الوحدانية منفي عقلياً ، تأسيساً على أن الأصلح هو وجود إله واحد أحد بصورة مطلقة ، إذ أن وجود الإثنين معاً سيؤدي إلى :

إما استواء الممكنات بالنسبة لكليهما ، وفي هذا الاستواء إستحالة نظراً لوجود الترجيح بلا مرجح .

وإما أنهما يريدان إرادة واحدة - وتقع هذه الإرادة - وهذا فيه إستحالة لامتناع وجود مقدور واحد بين قادرين .

وإما أن يريد الإثنان معاً مراداً واحداً - ولا تقع هذه الإرادة - وهذا فيه إستحالة لأن معناه عجز الإثنين مما ينفي عنهما - معاً - صفة الألوهية إذ الإله لا يلحقه عجز ، ذلك لأن العجز نقص والنقص مرفوع عن الإله القديم .

وإما أن يريد واحد منهما مراداً ويريد الآخر ضده ، فمن نفذت إرادته وتحقق مراده عطلت إرادة الآخر ومنع مراده مما يعني العجز ، والعجز ليس من صفة الإله ، ولعل هذا هو ما أشار إليه " البيضاوي " بقوله " لو فرضنا إلهين لاستوت الممكنات بالنسبة إليهما فلا يوجد شيء منها لاستحالة الترجيح بلا مرجح ، وامتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، وأيضاً فإن اراد أحدهما حركة جسم ، فإن أمكن للآخر إرادة سكونه ، فلنفرض .. وحينئذ إما أن يحصل مرادهما أو لا يحصل مراد كل واحد منهما ، وكلاهما محال ، أو يحصل مراد أحدهما وحده ، فيلزم عجز الآخر والعاجز لا يكون إلهاً " (٢) .

---

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٧٤ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٣٧

(٢) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٧٤ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٤٣

إن هذا الدليل الذي يذهب إليه " البيضاوي " لإثبات وحدانية الله تعالى يعرف في علم الكلام بدليل الممانعة أو دليل التمانع (١) ، أو دليل المغالبة ، تأسيساً على قول الله تعالى ﴿ *لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا* ﴾ (٢) ، وقوله تعالى ﴿ *ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ، إذًا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون* ﴾ (٣) ، وقوله تعالى ﴿ *قل : لو كان معه آلهة كما يقولون ، إذًا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً* ﴾ (٤) .

وتجب الإشارة - عند الكلام على دليل التمانع أو الممانعة أو التغالب أو المغالبة - إلى أن هذا الدليل في نفي الشريك عن الله تعالى والإقرار بأنه

---

(١) التمانع هو - كما يقول القاضي عبد الجبار - أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه . أنظر القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٧٩ ، القاضي : المحيط بالتكليف . ص٢١٧ : ٢٢١ ، الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد . تحقيق محمود أبو رية . دار المعارف . مصر ١٩٧٧ .ط٥ . ص٤٩ ، ٥٠ ، د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص. ٦٢٥ ، د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق . ص٧٩ : ٨٣ ، د. عاطف العراقي ، النزعة العقلية في فلسفة إبن رشد . ص ٢٣٩ : ٢٤٢ ، كما أن الباقلاني يتعرض لمفهوم التمانع أو الممانعة أو التغالب بقوله " ليس يجوز أن يكون صانع العالم إثنين ولا أكثر من ذلك ، والدليل على ذلك أن الإثنين يصح أن يختلفا ويوجد أحدهما ضد مراد الآخر ، فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته لوجب أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعاً لتضاد مراديهما ، فوجب أن لا يتما أو يتم مراد أحدهما ، فيلحق من لم يتم مراده العجز ، أو لا يتم مرادهما جميعاً فيلحقهما العجز ، والعجز من سمات المحدث ، والقديم الإله لا يجوز أن يكون عاجزاً " . أنظر الباقلاني : التمهيد . ص ٤٦ .

(٢) سورة الأنبياء : آية رقم ٢٢ ، وعن هذه الآية الكريمة يقول البيضاوي : هذا القول بوجود إله مع الله مفسد للكون كله لما سيكون بين الآلهة من الاختلاف والتمانع ، فإنها إن توافقت في المراد تطاردت عليه القدرة ، وإن تخالفت فيه تعاوقت عنه . أنظر . البيضاوي : أنوار التنزيل . ج٢.ص٦٩ ، ٧٠

(٣) سورة المؤمنون : آية رقم ٩٠

(٤) سورة الإسراء : آية رقم ٤٢

سبحانه إله واحد ، هذا الدليل يقوم على الاعتقاد باختلاف دواعي وصوارف كل قادر – على حدة – مع القادر الآخر ، لأن المقدور الواحد لا يصح أن يكون لقادرين أو بين قادرين ، ... وإلى هذا المعنى يشير " إبن رشد " في " مناهجه " بقوله " إنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه فلا يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة ، لأنه لا يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد ، فيجب – ضرورةً – أن تفسد المدينة الواحدة ، إلا أن يكون أحدهما يفعل والآخر عاطلاً ، وذلك منتف في صفة الإلهة " (١) .

إنه بافتراض وجود إله آخر مع الله تعالى ، فلابد لهذا الآخر أن يتصف بنفس صفات الله تعالى ، وأخص صفة من صفات الله تعالى هي صفة القدم ، ومن ثم وجب أن يكون هذا الآخر قديماً لأن القدم صفة من صفات الذات ، والاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب التماثل ، ولما كان الله تعالى قادراً لذاته وليس بقدرة – باعتبار أن القدرة صفة ذات – وجب أن يكون الآخر قادراً لذاته بنفس المعنى الذي تنسب به القدرة إلى الله تعالى ، وهذا يعني – في نهاية المطاف – أن الإثنين قادران بقدرة ، فإذا أراد أحدهما تحريك جسم وأراد الآخر تسكين هذا الجسم ، فإن الاحتمالات – هنا – لن تخرج عن ثلاثة احتمالات :

إما أن لا يحدث شيء على الإطلاق ، بمعنى عدم تحقق إرادة الإثنين ، وهذا الاحتمال باطل لأن فيه قولاً بعجز الإله ، والإله لا يكون – أبداً – عاجزاً .

وإما أن يحدث المرادان معاً ، وهذا الاحتمال باطل أيضاً ، لأن فيه قولاً بحدوث الضدين – التحريك والتسكين – وهذا قول غير مقبول في العقول الراشدة ، إذ

---

(١) إبن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة . تحقيق د. محمود قاسم . مكتبة الأنجلو . مصر ١٩٥٥ . ص١٥٥

المتناقضان لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً .

وإما أن يحدث مراد أحد الإثنين ويعدم أو ينفي مراد الآخر ، فمن حدث مراده كان هو الإله ، ومن عدم مراده أو انتفى لحقه العجز ، وهذا يعني أن من لحقه العجز قادر بقدرة لا بذاته ، والقادر بقدرة لا يكون إلهاً إذ الإله – دوماً – قادر لذاته لكون القدرة صفة ذات ، كما أن القادر لذاته هو الموجد للأجسام اختراعاً ، بينما القادر بقدرة لا يوجد الأجسام اختراعاً ، كما أن القادر بقدرة لابد أن يكون جسماً ، وخالق الكون لا يصح أن يكون جسماً ، ... وإلى هذا المعنى يشير القاضي " عبد الجبار " بقوله " لو كان مع الله تعالى قديمٌ ثانٍ لوجب أن يكون مِثلاً له لأن القدم صفة ذات ، أو هي صفة من صفات النفس ، والاشتراك فيها يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفات النفس ، وإذا كان كذلك والقديم تعالى قادراً لذاته وجب أن يكون الثاني أيضاً قادراً لذاته ، فيجب صحة وقوع التمانع بينهما لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد ، ومن حقه أيضاً أن يحصل مقدوره إذا حصل داعيه إليه ولا منع ، وإذا ثبت ذلك فلو قدر وقوع التمانع بينهما بأن يريد أحدهما تحريك جسم والآخر يريد تسكينه ، لكان لا يخلو : إما أن يحصل مرادهما وذلك يؤدي إلى اجتماع الضدين ، أو لا يحصل مرادهما وذلك يقدح في كون الواحد الذي يثبت بالدلالة قادراً لذاته ، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر ، فمن حصل مراده فهو الإله ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع والممنوع متناهي المقدور قادر بقدرة والقادر

بقدرة لا يكون إلا جسماً ، وخالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً " (١) ، ... ثـم يقول : وهذه الدلالة مبنية على أصول منها : أن القديـم قديـم لنفسـه ، ومنهـا أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب التماثل والاشتراك في سائر الصفـات ، ومنها أن من حق كل قادرين صحـة وقـوع التمـانع بينهمـا ، ومنهـا أن مـن حـق القادر على شيء إذا دعاه الداعي أن يحصل لا محالة حتى لو لم يحصـل لخـرج عـن كونه قادراً ، ومنها أن من حق القادر على شيء أن يكون قادراً على جنس ضـده إذا كان له ضد ، ومنها أن من لم يحصـل مـراده يكـون ممنوعـاً متنـاهي المقـدور ، ومنها أن متناهي المقدور لابد من أن يكون قادراً بقدرة ، ومنهـا أن القـادر بقـدرة لابد من أن يكون جسماً ، ومنها أن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً (٢) .

وأيضاً يمكن القول بأنه لو كان مع الله تعالى ثان ووجـب أن يكون مشـابهاً له في صفاته – كما تقدم – ولما كان من جـملة صفات الله تعالى القول بأنـه عادل حكيم ، وإذا كان الأمر كذلـك لم يجـز أن يرسـل أيٌ منهمـا رسـولاً كاذباً ، ولما كان قد ثبت في الأثر أن الرسـول محمداً صلى الله عليه وسـلم – وكافـة الأنبياء والرسل – قال : إنه لا إله إلا الله وحده لا شـريك لـه ،

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٧٨ ، القاضي : المغني في أبواب التوحيد والعـدل . ج٤ . تحقيق . د. مصطفى محمدحلمي ، د. أبو الوفا التفتازاني . الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر . ص ٢٦٧ : ٢٧٦

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٧٨ ، ٢٧٩ ، القـاضي : المحيط بالتكليف . ص٢١٩ ، القاضي : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة . تحقيق فؤاد سـيد . الدار التونسية للنشـر . تونس ١٩٧٤ .ص٤٣٧ ، د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد .ص ٦٢٥ : ٦٤١

بل إن دعوته – صلى الله عليه وسلم – ودعوة كافة الأنبياء والمرسلين – كانت إلى التوحيد ، بمعنى أنه لا يجوز القول بأن مع الله تعالى إلهاً آخر أو شريكاً آخر ، فلو كان هناك إله أو شريك آخر مع الله تعالى لكان ما يقوله الأنبياء والرسل – كلهم – كذباً ، وهذا باطل لأننا سبق وأوضحنا أن الإله لا يرسل الكاذبين – لكونه حكيماً – ومن ثم فقد وجب نفي القول بشانٍ مع الله تعالى ، تأسيساً على أن الأنبياء صادقون فيما يبلغون عن ربهم سبحانه وتعالى (١) .

---

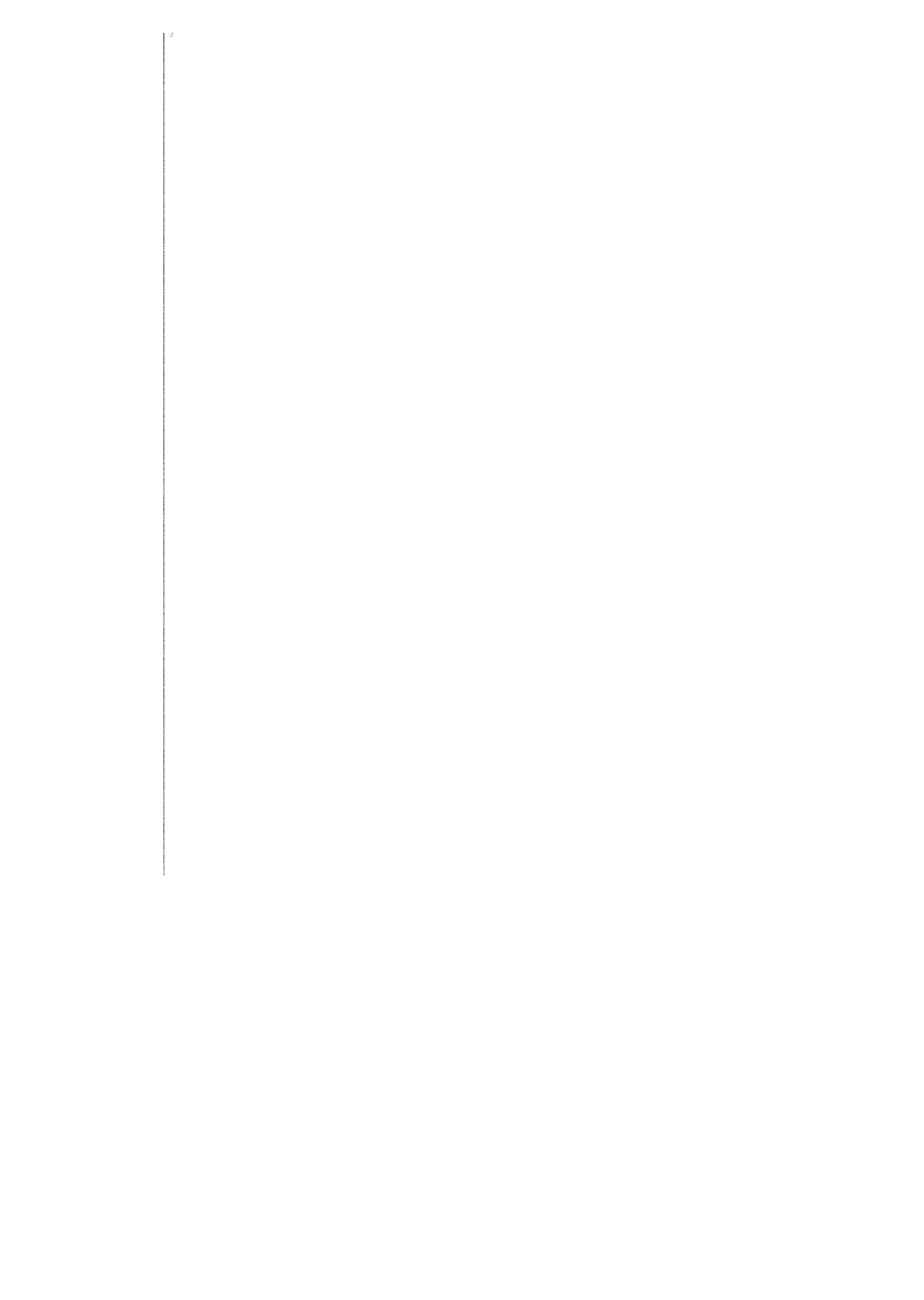
(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص١٨٤ (هامش ١) ، وعن الآيات التي اعتمدها المتكلمون – أشاعرة ومعتزلة – في القول بالتمانع ، يقول إبن رشد عن الآية الأولى " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " (سورة الأنبياء : آية رقم ٢٢) : إن مدلولها مغروز في الفطر بالطبع ، وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه فلا يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة ، لأنه لا يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد ، فيجب – ضرورة – إن فعلا معاً أن تفسد المدينة الواحدة ، إلا أن يكون أحدهما يفعل والآخر يبقى عاطلاً ، وذلك منتف في صفة الآلهة . أنظر إبن رشد : مناهج الأدلة . ص١٥٥ نقلاً عن د. عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة إبن رشد . دار المعارف . مصر ١٩٦٨ . ص ٢٣٩ ، وهذا المدلول من الآية الكريمة متفق مع ما يراه الفلاسفة " فلما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في المعسكر من قبل قائد المعسكر ، والنظام الموجود في المدن من قبل مدبري المدن ، اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة وهذا هو معنى قوله تعالى ﴿ *لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا* ﴾ . أنظر إبن رشد . تهافت التهافت . ص٤٧ نقلاً عن د. عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة إبن رشد . ص٢٣٩ ، والآية الثانية ﴿ *ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ، إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون* ﴾ (سورة المؤمنون : آية رقم ٩١) رد على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال ، " ذلك أنه يلزم في الآلهة المختلفة الأفعال التي لا يكون بعضها مطيعاً للبعض ألا يكون عنها موجود واحد ، ولما كان العالم واحداً وجب ألا يكون عن آلهة متفننة الأفعال " . أنظر إبن رشد : مناهج الأدلة . ص١٥٦ نقلاً عن د. عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة إبن رشد ص ٢٣٩ ، =

....

= والآية الثالثة ﴿قل : لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً﴾ (سورة الإسراء : آية رقم ٤٢) فهي مثل الآية الأولى أي أنها تحاول البرهنة على امتناع وجود إلهين فعلهما واحد " إذ لو كان هناك آلهة قادرة على إيجاد العالم وخلقه غير الإله الموجود حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له لوجب أن يكون على العرش معه فكان يوجد موجودان متماثلان ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة ، فإن المثلين لا ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة لأنه لو اتحدت النسبة اتحد المنسوب ، أعني : لا يجتمعان في النسبة إلى محل واحد كما لا يحلان في محل واحد ، إذا كان مما شأنهما أن يقوما بالمحل ، والفرق بين العلماء والجمهور في هذا الدليل - أي دليل الوحدانية - هو أن العلماء يعلمون من إيجاد العالم وكون أجزائه بعضها من بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك " . انظر . إبن رشد : مناهج الأدلة . ص ١٥٦ نقلاً عن د. عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة إبن رشد . ص٢٣٩ .

الباب الثاني

في صفاته تعالى



الفصل الأول
في الصفات التي تتوقف عليها أفعاله

إذا كنا قد قدمنا الفصل الأول من الباب الأول بقولنا " إن المشكلة الإلهية عند القاضي " ناصر الدين البيضاوي " تتضمن الكلام في ذات الله تعالى ، كما تتضمن هذه المشكلة الكلام في صفاته تعالى تفصيلاً ، ثم الكلام في أفعاله تعالى تفصيلاً كذلك " (١) ، فإننا الآن بصدد طرح الجزء الثاني من المشكلة الإلهية عند " البيضاوي " على بساط البحث ، ذلك لأن الكلام في صفات الله تعالى - بوجه عام - له مدخلان : الكلام في الصفات التي تتوقف عليها أفعاله ، ثم الكلام في سائر صفاته تعالى الأخرى .

أما الكلام في الصفات التي تتوقف عليها أفعاله تعالى فله مداخل : الكلام في أنه تعالى قادر ، والكلام في أنه تعالى عالم ، والكلام في أنه تعالى حي ، ثم الكلام في أنه تعالى مريد .

وأما الكلام في سائر صفاته تعالى الأخرى فإن له - كذلك - مداخل : الكلام في أنه تعالى سميع بصير ، والكلام في أنه تعالى متكلم ، والكلام في أنه تعالى باق ، والكلام في أنه تعالى له الاستواء واليد والوجه والعين ، ثم الكلام في أنه تعالى يُرى في الدار الآخرة .

إن المشكلة الإلهية - باعتبارها - من الماورئيات تعد - كما يقول الدكتور

---

(١) أنظر تقديم : الفصل الأول من الباب الأول

إبراهيم بيومي مدكور ." من اعقد القضايا الميتافيزيقية وأقدمها ، عالجها الإنسان أولاً على الفطرة ثم أخذ يتعمق فيها ويفلسفها ، فأصبحت موضع بحث متصل من رجل الدين والأخلاق ، من العالم والفيلسوف ، وأساسها فكرة الألوهية ، وهي فكرة سامية بسمو موضوعها ، وتعد – قطعاً – من أسمى الأفكار التي وصل إليها الإنسان ، وقد هداه إليها مجتمعه وبيئته ، أو نظره وتأمله ، أو ما أنزل عليه من وحي وإلهام ، وأغلب الناس يأخذون عقيدتهم عمن حولهم ويؤمنون بما يؤمن به ذووهم ، وهناك نفر لا يسلم إلا بما ارتضاه عقله وإطمأن إليه قلبه ، يبحث في استقلال ويؤمن عن يقين ، وقد بدلت رسالات السماء معتقدات كانت سائدة وأحلت محلها ديانات جديدة وتعاليم سامية ، وفي فترة الألوهية وجد الإنسان نفسه ووجد خالقه وعرف فيها مصدر الخير والكمال ومبعث الوجود والحركة ، فالله أصل الموجودات وعلة العلل وغاية الغايات " (١) .

إن المفكرين المسلمين بذلوا – وما زالوا يبذلون – جهداً مشكوراً لبحث هذه المشكلة – مشكلة الإلهيات (٢) – ومن ثم يصبح صحيحاً القول بإنه " إذا كانت

---

(١) د. إبراهيم بيومي مدكور : في الفلسفة الإسلامية . منهج وتطبيقه . دار المعارف . القاهرة ١٩٨٣ .جـ٢. ص٢١

(٢) د. أحمد الجزار : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري . دار الثقافة للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٩٠ .ص٢ ، ونشير هنا إلى أن بعضاً من المفكرين قد رفض البحث في إشكالية الذات الإلهية وصفاتها ، وطالبوا بقصر بحوث الفلاسفة والمتكلمين والصوفية على إشكالية الجانب الإلهي من الذات المقدسة وهو ما يعرف بالألوهية حيث يرى هذاالفريق أنه لا يجوز القول في الذات الإلهية المقدسة لا بنفي ولا إثبات ، حيث إن العقل البشري غير قادر – عندهم – على الإحاطة بالذات الإلهية ، وكل قدرته وفاعليته مقصورة على البحث في الألوهية دون الذات . فالبحث في الألوهية من جانب العقل البشري لا حجر عليه ولا قيد ، أما البحث في الذات من حيث هي فلا خبر عن ذلك ولا وصف ولا إسم ولا حكم . أنظر في تفصيل ذلك : العرض الممتاز للدكتور أحمد الجزار في كتابه " الله والإنسان عند الأمير عبد =

هذه المشكلة قد حظيت بجهد ليس بالقليل من جانب الفلاسفة قديماً وحديثاً بل حتى يومنا هذا ، فإنها قد حظيت أيضاً بجهد ليس اقل من سابقه في إطار الفكر الإسلامي كما تمثل في جهود المتكلمين والفلاسفة والصوفية ، ويبدو الأمر طبيعياً في نطاق الفلسفة الإسلامية بوصفها فلسفة دينية في المقام الأول شأنها شأن كل الفلسفات الأخرى التي تنتسب إلى دين من الأديان السماوية ، وليس من شك في أن كل جهود المتكلمين والفلاسفة والصوفية قد أفرزت ولا شك عدداً من الرؤي أو التصورات فيما يتعلق بالألوهية ، صحيح إن بعضاً من هذه التصورات قد يختلف قليلاً أو كثيراً عن الصورة التي رسمتها النصوص الدينية بحسب المنهج الذي انتهجته كل طائفة من هذه الطوائف ، إلا أن ذلك لا يقلل من اجتهادات هذه الطوائف مجتمعة " (١) .

ومشكلة الألوهية لها تعلق لازم بالإنسان لوجود تضايف ضروري بين الإنسانية والألوهية ، فالله تعالى معبود والإنسان عابد ، والله تعالى رب والإنسان مربوب ، ومن ثم يصبح صحيحاً القول بعدم فصل المشكلة الإلهية عن الإنسان من حيث " إن صورة الألوهية إنما تبدو عند الإنسان نتاجاً لمسلمات الاعتقاد عنده من ناحية ، أو نتاجاً لتصوره العقلي من ناحية أخرى ، بل ربما تجيء أيضاً انعكاساً لتجربته الروحية ، وإن كان الإنسان في كل ما يبدو مشدود الوثاق إلى الصورة التي رسمتها نصوص الاعتقاد الذي يدين به ، بل ليس هذا فقط وإنما تجيء أهمية الطرف الثاني – الإنسان – في ارتباطه بالناحية الميتافيزيقية ، ذلك لأن الوجود الإنسان إذا كان محكوماً عليه بالفناء والعدم ، فلابد والحال هكذا من أن يتسائل

= القادر الجزائري " .ص١ : ٢٢

(١) د. أحمد الجزار : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري . ص٢

الإنسان عن حقيقة وجوده أصلاً وماهيته ومدى حريته ومسئوليته عن أفعاله وما يكتنفه من مصير " (١) .

أولاً : الكلام في اتصافه تعالى بالقدرة :

نعتقد من جانبنا أن البحث في صفات (٢) الله تعالى يعد مدخلاً - ضرورياً - للكلام في توحيد الله تعالى وتنزيهه إذ أن هناك - فيما نرى - ترابطاً ضرورياً بين الطرح التصوري الوصفي للذات الإلهية وبين الطرح العقائدي ، فلا يعقل - مثلاً - أن تستقيم عقيدة من يرى مع الله تعالى شريكاً ، أو من يراه - تعالى - شبيهاً بمخلوق من مخلوقاته .

وأول الصفات التي يتناولها " البيضاوي " هي صفة القدرة (٣) ، وهو في ذلك

---

(١) د. أحمد الجزار : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري . ص٢

(٢) يرى البعض أنه من الخطأ استعمال كلمة الصفات حين الكلام عن الألوهية بوصفها موضوعاً ، ومن ثم يجب استعمال كلمة الأسماء لا الصفات - على عكس ما جرت عليه الأعراف بين المتكلمين والصوفية والفلاسفة - ويعتقد هذا الفريق أن المتكلمين في الصفات لا الأسماء ، حتى وإن " كانوا يصفون الحق تعالى بالعلم والقدرة والإرادة والكلام ، فليس ذلك صواباً ، والصوفية وإن كانوا يقولون بالصفات أحياناً فليس ذلك إلا على سبيل المجاراة أو في مقام التفهيم ، والصواب هو وجوب تسمية ذلك كله بالأسماء لا الصفات لأن الله تعالى ما أطلق في كتابه ولا على ألسنة رسله الصفة ولا النعت ، وإنما ورد الإسم ، والدليل على هذا قوله تعالى ﴿ *سبح إسم ربك الأعلى* ﴾ وقوله تعالى ﴿ *ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها* ﴾ . أنظر في تفصيل ذلك وبشكل ممتاز . د. أحمد الجزار : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري . ص٢٦ وما بعدها .

(٣) درج علماء الكلام على تقديم صفة القدرة على باقي الصفات ، لكن هناك رأياً آخر يرى وجوب تقديم صفة الحياة على باقي الصفات . أنظر .د. أحمد الجزار : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري . ص٢٨ وما بعدها ففيه بيان هذا الرأي ، ويجب أن نشير إلى أنه إذا كان المعتزلة يقسمون الصفات إلى صفات ذات كالقدرة ، وصفات أفعال كالعدل ، فإن الأشاعرة يجعلون الصفات كلها تحت مسمى واحد ، بينما نجد الأمير عبد القادر الجزائري يقسم الصفات إلى ما يختص بها الله وحده ، =

لا يخالف العرف الكلامي الذي درج على تقديم صفة القدرة على باقي صفات الذات الإلهية المقدسة تأسيساً على أنه من غير المعقول تصور القادر غير حي ، ومن ثم يجد " البيضاوي " - والمتكلمون - أن صفة القدرة هذه صفة أولية تنبني عليها باقي الصفات الإلهية .

إن صفة القدرة تعد عند فرق المتكلمين الصفة الأولى والتي يجب الاستدلال عليها قبل أي صفة أخرى لما سبق وأوضحناه من أنه على هذه الصفة - صفة القدرة - تنبني أو تحمل باقي الصفات الإلهية الأخرى ، ومن ثم فقد وجب القول بأن البحث في صفات الله تعالى يرد كل الصفات الإلهية إلى كون الله تعالى قادراً عالماً (١) .

وللتدليل على وجوب تقديم صفة القدرة على باقي الصفات ... يقول القاضي " عبد الجبار " : أول ما يمكن العلم به من صفات الله تعالى كونه قادراً ، ولابد من أن تكون هذه الصفة معقولة ليصح إثباتها لله عز وجل لأن إيراد الدلالة على إثبات الشيء فرع على كونه معقولاً في نفسه . (٢) ، ... ثم يقول في موضع آخر : إعلم أن أول ما يعرف استدلالاً من صفات القديم تعالى إنما كونه تعالى قادراً ، وما عداه من الصفات يترتب عليه ، لأنه الدلالة التي دلت على أنه تعالى هو المحدث للعالم دلت على هذه الصفة التي هي كونه تعالى قادراً من غير واسطة وليست كذلك باقي الصفات لأنا نحتاج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو

= وما يتعلق بالله تعالى والعالم ، وما يتعلق بالعالم وحده . أنظر . د. أحمد الجزار : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري . ص٢٨

(١) الإيجي : المواقف في علم الكلام . طبعة القسطنطينية ١٩٢٨ ج٢ . ص٤٨٠

(٢) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص١١٠

وسائط ، ولهذا قدمنا الكلام فيه (١) .

وحقيقة الأمر فإن القول بتقديم صفة القـدرة على بـاقي الصفـات لـه تعليلاتـه المعتمدة لدى الكثيرين من المتكلمين وذلك لأن العلم بأن الله تعالى خـالق أو حـي إنما يتأتى بعد العلم بكونه تعالى قادراً ، وحتى كونه تعالى موجوداً يجب العلم بهذه الصفة – الوجود – بعد العلم بكونه تعالى قـادراً ، ثـم نعلـم بعـد ذلـك أنـه تعـالى موجود تأسيساً على جواز أن يكون الموجـود غـير قـادر لكنـه لا يجـوز أن يكـون القادر غير موجود ، ونفس الكـلام يمكـن إطلاقـه علـى صفـة الحيـاة ، فليـس مـن الضروري أن يكون كل حـي قـادراً ، لكنـه مـن الضـروري – جـداً – أن يكـون القادر حياً .

... جاء في " الديوان " تدليلاً على تقديم صفة القدرة على باقي الصفات " إذا كان العلم بهذه الصفات مستدلاً فلابد من الترتيب في ذلك ، فأول ما يحصل العلم به من صفاته إنما هو كونه قادراً ، فإنه يستدل عليه بـالفعل أو بصحتـه ، وأمـا مـا عدا ذلك من صفاته فمما لا يحصل العلم به ابتداء ، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بكونه قادراً ، أما كونه موجوداً فلا يصـح العلـم بـه مـا لم يعلـم كونـه قـادراً ثـم يستدل بكونه قادراً على كونه موجوداً بأن يقال : إن القـادر لـه تعلـق بـالمقدور ، والعدم يمنع التعلق ، وكذلك كونه حياً ... لا يمكن أن يعلم إلا بعـد العلـم بكونـه قادراً ، فالقديم إذا كان قادراً يجب أن يكون حياً " (٢) .

إن التدليل على أن الله تعالى قادر هو مـن الأمـور الـتي لا تحتـاج إلى واسـطة ، فبالنظر إلى المفعول نعلم أن الفاعل قادر ، هذا غـير القـول في صفـة الوجـود فهـي

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١٥١ ، ١٥٢

(٢) أبو رشيد النيسابوري : ديوان الأصول . ص١٦١

تحتاج إلى واسطة بأن نعلم أو يعلم الناظر أن الله تعالى قادر والقادر لابد أن يكون موجوداً ، كذلك القول في صفة الإدراك فهي صفة تحتاج في إثباتها إلى واسطتين ، فإن من يعلم أن الله تعالى قادر موجود لابد أن يعلمه مدركاً ، إذ القادر لابد أن يكون مدركاً ، ... وإلى هذا المعنى يشير " ابو رشيد " بقوله " الذي يدل الفعل عليه بنفسه من دون واسطة كونه قادراً ، والذي يدل عليه الفعل بواسطة واحدة فنحو كونه موجوداً حياً فإن الفعل يدل على كونه قادراً وكونه قادراً يدل على كونه موجوداً حياً ، والذي يدل عليه الفعل بواسطتين فنحو كونه مدركاً فإن الفعل يدل على كونه قادراً وكونه قادراً يدل على كونه موجوداً حياً ، وكونه حياً يدل على كونه مدركاً ، فهذه هي الصفات التي تدل عليها أفعاله : إما بنفسها وإما بواسطة أو بواسطتين " (١) .

و " للبيضاوي " تدليلاته على أن الله تعالى قادر (٢) ، حيث يعتمد

---

(١) أبو رشيد النيسابوري : ديوان الأصول . ص٤٥٨ ، ٤٥٩

(٢) من المثير للدهشة أن كتباً تثبت أن هناك بعض الفرق الكلامية تثبت – أو تحاول أن تثبت – أن الله تعالى غير قادر !!! ، وذكرت هذه الكتب فرقة الجهمية ، ونحن نعلم أن المتكلمين معتقدون في كون الله تعالى قادراً ... وفي ذلك يقول أبو الحسن الأشعري : إن الجهمية أرادوا أن ينفوا أن الله تعالى عالم قادر . أنظر : ابو الحسن الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة . تحقيق د. فوقية حسين محمود . دار الكتاب . القاهرة ١٩٨٧ ط٢ .ص١٤٣ ، على حين نجد كتباً أخرى تؤكد قول الجهمية بصفة القدرة لله تعالى ، وفي ذلك يقول الشهرستاني : أثبت جهم بن صفوان كونه تعالى قادراً فاعلاً خالقاً لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق . أنظر الشهرستاني : الملل والنحل . ج١ . ص٨٦ ، ويقول عبد القاهر البغدادي ، لا يصف جهم بن صفوان الله بوصف يجوز إطلاقه على غيره ، ووصفه بأنه قادر وموجد وفاعل وخالق وحيي ومميت ، لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده . أنظر عبد القاهرة البغدادي : الفرق بين الفرق . مكتبة إبن سينا . القاهرة ١٩٨٨ . ص١٨٦ ، كما أن هناك آخرين أثبتوا الله تعالى =

" البيضاوي " في ذلك أن العالم الكائن أمامنا يدل على قدرة الله تعالى واختياره أن يكون هذا العالم موجوداً وعلى هذه الصورة ، فوجود العالم – كدليل على قدرة الله تعالى – مرهون عند " البيضاوي " بانضياف صفة الإرادة – أي الاختيار – إلى صفة القدرة ، فالله تعالى دوماً قادر ، فإذا ما اختار – أي

= قادراً وربطوا بين القدرة من ناحية وبين الإرادة والعلم من ناحية أخرى ، وفي ذلك يقول الدكتور أحمدالجزار شارحاً مذهب الأمير عبد القادر الجزائري في مسألة صفة القدرة : يثبت الأمير عبد القادر لله صفة القدرة ، لأن من أسمائه القدير ، وهو تعالى قادر فيما لم يزل ولا يزال ، والقدرة عنده ترتبط بالعلم لأن إسمه العليم ، فهو تعالى يفعل ما يريد ولا يريد إلا ما علم من حيث إنه يعلم المعلوم على ما هو عليه في حقيقته ، وما دام الأمر كذلك فقدرة الله لا تنفك عن معلوماته من ناحية ، ثم هي من ناحية أخرى قدرة مطلقة لا تحدها قدرة ، والحق تعالى حكيم ومن ثم فهو موصوف بالحكمة ، فإن إرادة فعله تتصف بذلك ، فضلاً عن أنها لا تقف عند حد فهي مطلقة فهو تعالى يقدر على كل ما يريد فعله لقوله تعالى ﴿ *فعال لما يريد* ﴾ " سورة هود : آية رقم ١٠٧ " ، وقدرة الله تعالى إذا كانت مطلقة لا تتوقف عند مقدور دون مقدور فلأن ذلك مرتبط بحقيقة فعله تعالى ، فالفعل الإلهي لا يتوقف على الأسباب العادية أو العقلية ، وإنما يفعل مع الأسباب إذا أراد لحكمته ، ثم هو تعالى يفعل مع هذا لو أرادته قدرته فهو الفعال لما يريد في الحالتين ، فقدرة الله إذن مطلقة التصرف ، وإن كان لا يفعل تعالى إلا بمقتضى حكمته ، ومع ذلك فهو يفعل عن الأسباب وعدم الأسباب لأن الأمر يتوقف على إرادته تعالى ، ومن ثم فقدرته نافذة الحكم في كل ما أراده لو أراده ، ليس عليها تحجير ولا يلحقها عجز ، ويستدل على إثبات صفة القدرة المطلقة لله وأنها لا تتوقف على الأسباب وجوداً أو عدماً لقوله تعالى ﴿ *هو الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون* ﴾ " سورة يس : آية رقم ٨٠ " فهي دليل على كمال قدرته ، وفي هذا يوافق الأمير عبد القادر الجزائري أهل السنة والأشاعرة ، فقد أجمعوا على أن لله تعالى قدرة واحدة يقدر بها على جميع المقدورات . أنظر : د. أحمد الجزار : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري . ص ٣٤ : ٣٦ ، ومن ناحية أخرى فإن صفة القدرة هذه تعد واحدة من الصفات غير المحدودة التي أثبتها المعتزلة لله تعالى إلى جانب صفتي الحياة والعلم ، وقد أعتبرت المعتزلة صفة القدرة من صفات الذات ، فلا يجوز أن يتصف الله تعالى بضدها ، فالله تعالى عند المعتزلة قادر فيما لم يزل وفيما لا يزال ، أي قبل وأثناء وبعد الكون ، فالله تعالى لم ولا ولن يوصف بالعجز – تعالى ربنا عن ذلك =

أراد - خرج المراد إلى الوجود أي صار كوناً بعد أن كان فساداً (١) وليس العالم بما فيه ومن فيه موجباً بالذات إيجاب الضوء عن الشمس لأن في ذلك قولاً بقدم العالم (٢) ، وهذا هو مانفهمه من قول " البيضاوي " " اتفق المتكلمون على كونه تعالى قادراً ، لأنه لو كان موجباً بالذات و لم يتوقف تأثيره على شرط حادث ، لزم قدم العالم " (٣) ، وكذلك من قول " الأصفهاني " " ذهب جميع المليين إلى تأثيره في إيجاد العالم بالقدرة والاختيار على معنى أنه يصح منه فعل العالم أو تركه " (٤).

= علواً كبيراً - ، وقد سبق وعرفنا كيف أن المعتزلة قد أطلقوا قدرة الله تعالى بغير حدود ولما كان هناك ربط بين قدرة الله تعالى - وهي مطلقة - وبين فعله تعالى - والفعل مرتبط بالوجود الحادث المتناهي - رفعوا مقولتهم - ليس كل مقدور حتمي الوقوع .

(١) الكون والفساد مصطلحان فلسفيان : الأول معناه تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى ، والثاني معناه زوال الصورة عن المادة - الهيولي - الحاملة لها بعد أن كانت متركبة فيها ، مما يعني المقابلة الوجودية بين المصطلحين ، هذا ونشير إلى أن فكرة انضياف الاختيار إلى القدرة تعد طرحاً جوازياً إمكانياً ، فكما جاز القول بأن العالم موجود على هذه الصورة المرئية أمامنا ، فإنه من الجائز أن يكون على غير هذه الصورة ، تأسيساً على الربط الضروري بين القدرة والاختيار ، وهذا - على امتداد بعيد - قول بعدم المحايثة - الضرورية - بين الأسباب والمسببات .

(٢) القدم مقولة فيزيائية - ولها شق ميتافيزيائي - تعم كل الفلاسفة - فيما عدا الكندي ، والفلاسفة القائلون بالقدم بالنسبة للعالم منهم من أطلق القول بالقدم بصورة إنينية ومنهم من جعل قدم العالم مجرد تأخر بالذات لا بالزمان ، ومن ناحية أخرى نجد المتكلمين يقولون بحدوث العالم ليتسنى لهم القول بوجود الله تعالى محدثاً لهذا الكون ، إذ لكل محدث محدث يرجح كفة وجوده على عدمه . أنظر : د. عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية . دار المعارف . مصر ١٩٧٨ .ط٤ . ص٨٨ وما بعدها ، د. سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية . ص ١٩٩ : ٢٠٦

(٣) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٧٧

(٤) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٤٤

كذلك نجد من تدليلات " البيضاوي" على كون الله تعالى قادراً ، اعتماده على القول بحدوث العالم – ضد من قال بقدم العالم (١) من الفلاسفة – ومادام الأمر كذلك كان العالم – المحدث – محتاجاً إلى محدث يحدثه ... وهذا المحدث هو الله تعالى ، وإلى ذلك يشير الشارح بقوله " إثبات القادرية لله مبني على حدوث العالم وإبطال حوادث لا نهاية لها " (٢) .

وهذه المداخلة اعتمدها المتكلمون دليلاً لإثبات قدرة الله تعالى ، تأسيساً على احتياج العالم المحدث إلى محدث يخرجه من اللاوجود إلى الوجود ، أو يرجح كفة الوجود على كفة اللاوجود ، ومن ثم يكون العالم مفعولاً حادثاً ، ويكون الله تعالى فاعلاً قديماً .

وكأنما نحن بذلك نتحدث تدليلاً على قدرة الله تعالى في حدوث العالم ليتأدى بنا القول إلى حاجة هذا العالم إلى صانع له ، وهذا الكلام اعتمده المتكلمون فيما يعرف – كلامياً – بالدعاوي الأربع ، وهي تلك التي أقامها المعتزلة أولاً ، إثباتاً من جانبهم لحدوث العالم ومن ثم قدرة الله تعالى وصانعيته (٣) .

---

(١) القول بقدم العالم يعد موضوعاً من ثلاثة موضوعات كفر فيها أبو حامد الغزالي الفلاسفة في الكثير من كتبه كالمنقذ من الضلال ، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، وتهافت الفلاسفة ، والموضوعان الآخران هما : القول بقصر علم الله تعالى على الكليات دون الجزئيات ، والقول بقصر البعث الأخروي على الأرواح لا الأجساد .

(٢) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٤٤

(٣) الدعاوي الأربع المشار إليها آنفاً ، مدخل لإثبات حدوث العالم وقدم الله تعالى وقدرته ، وقد أصبحت هذه الدعاوي أساساً لكل الأدلة التي تتغيا إثبات كون الله تعالى حياً وخالقاً ، وقد صارت هذه الدعاوي عمدة الأدلة عند معظم المتكلمين على مختلف مدارسهم ، وسوف نعرض لهذه الدعاوي بشيء من التفصيل . أنظر في ذلك : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٩٥ ، الغزالي : إحياء علوم =

إن الكلام في الدعاوي الأربع هذه يعد - فيما نرى - مدخلاً إلى القول بحدوث العالم وحاجته إلى محدث له ، هذا ... ويمكن رصد الدعاوي الأربع على الوجه الآتي :

أولاً : إن الأجسام المكونة للعالم مشتملة على أكوان (معاني) وهذه الأكوان (المعاني) هي : الاجتماع وضده الافتراق ، والحركة وضدها السكون .

ثانياً : إن هذه الأكوان (المعاني) محدثة .

ثالثاً : إن كل الأجسام المكونة للعالم مقيدة بهذه الأكوان (المعاني) بمعنى أنها لم تنفك عنها و لم تتقدمها - وجوداً .

رابعاً : مادامت الأجسام المكونة للعالم قد اشتملت على هذه الأكوان (المعاني) و لم تنفك عنها و لم تتقدمها ، ولما كانت هذه الأكوان (المعاني) محدثة ... صارت الأجسام محدثة ، إذ المشتمل على المحدث محدث (١) .

= الدين . وبذيله المغني عن حمل الأسفار في الأسفار وملحق به كتب : تعريف الأحياء بفضل كتاب الإحياء ، والإملاء على إشكالات الإحياء ، وعوارف المعارف . مكتبة مصر . ج١ . ص١٨٣ ، البغدادي : الفرق بين الفرق . ص١١٣ ، البغدادي : أصول الدين . دار الآفاق الجديدة . بيروت ١٩٨١ . ط١ . ص٤٠ ، ٤١ ، ١٦٢ ، الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج٢ . ص ١٤ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٩ ، إبن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول . بهامش منهاج السنة النبوية . دار الكتب العلمية . بيروت . ج١ . ص١٩ ، ٢٠ .

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٣٠ ، ٣١ ، ٩٥ ، أبو رشيد النيسابوري : ديوان الأصول . ص ٤٠ ، ٤١ ، الباقلاني : التمهيد . ص ١٤ ، أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين . ج١ . ص١٥٣ ، إبن رشد : مناهج الأدلة . تحقيق د. محمود قاسم . مكتبة الأنجلو . القاهرة ١٩٥٥ . ص١٣٥ : ١٣٧

إن المتكلمين الذين اعتمدوا القول بالدعاوي الأربع ، كـانوا يهدفـون مـن وراء هذه الدعاوي (١) إلى إثبات قدم الله تعالى وكونه القادر على إحـداث هـذا العـالم الحادث ، لأن القول بقدم العـالم سيؤدي – عنـد المتكلمـين – إلى القـول بأنـه لا صانع لهذا العالم (٢) ، وبالتالي فنحن نرى أن الكلام في خلـق العـالم هـو كـلام في التدليل على كونه تعالى قادراً .

ومن ناحية أخرى نجد أن من تدليلات " البيضـاوي " علـى أن الله تعـالى قـادر هو الاعتماد على النظر إلى أفعال الله تعالى المحكمة المتقنة الصحيحة ، بمعنى أننا إذا نظرنا إلى فعلٍ فوجدناه متقناً محكماً صحيحاً ، لابد أن نتبين أن فاعلـه قـادر ، ... وهذا هو ما يشير إليه الشارح بقوله " إن القادر هو ما يصح أن يصدر منـه الفعـل وأن لا يصدر ، وهذه الصحة هي القدرة " (٣) .

---

(١) للدعـاوي الأربـع ترتيـب يجـب الأخـذ بـه : فـالدعوى الأولى يجـب أن تكـون هكـذا لا تتـأخر ، والدعوى الأخيرة يجب أن تكـون هكـذا لا تتقـدم ، أمـا اللتـان في الوسـط فيجـوز أن تحـل إحداهمـا محـل الأخرى ، نوضح ذلك بأن الدعوى الأولى عبارة عن تدليل على هذه المعاني ، وما لم ندلل عليها فلن يصـح لنا الكلام في حدوثها أو عدم خلو الجسم منها ، والأخيرة عبـارة عـن كـلام في أن الأجسـام أو الجواهـر لم تتقدم هذه المعاني ، ولهذا فهي حادثة ، وبطبيعة الحال فإننا بعد أن نثبت وجود هذه المعاني واحتياج الجسـم إليها نتكلم عن كونها حادثة .

(٢) هناك فريق من الفلاسفة الذين يقولون بقدم العالم يرى إمكانية التدليل على وجود الله تعالى صانعاً لهذه الأكوان (المعاني) مع القول – في الوقت نفســـه – بقدم العـالم ، وهـم هنـا يقصـدون قـدم المـادة الأولى التي تتأخر عن الله تعالى تأخراً بالذات وليس بالزمان – كتأخر الخاتم الذي في الأصبـع عـن الأصبـع عند الحركة – فتصير المادة – والحال هكذا – مفعولة ، والله تعالى فاعلاً .

(٣) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٤٤

إن هذا دليل يقام على اعتبار أن الفعل إذا كان صحيحاً وواقعاً على وجهه السليم لزم القول بأن فاعله قادر (١) ، والفعل الصادر من الله تعالى لابد أن يكون الله تعالى فيه قادراً على إيقاع الفعل وعدم إيقاعه بنفس الدرجة ، وإلا كان هناك جبر ، هذا علاوة على أن الفعل الصادر عن الله تعالى يشتمل على معنيين :

الأول : أن الله تعالى أوجد الفعل ، ليس لأنه قدر عليه وقت الفعل ، بل إنه كان قادراً على الفعل حتى قبل وقوع هذا الفعل .

الثاني : أن الفعل الذي من خلاله نبرهن على أن الله تعالى قادر ليس هو الفعل الواقع فقط ، بل هو الفعل الواقع على وجه الصحة ، والصحة هنا تعني أن يكون الفعل ليس عبثياً ، بل هو فعل متقن محكم .

جاء في " الديوان " " فإن قيل : فما الدليل على أن الله تعالى قادر ؟ قيل له : الدليل على صحة ذلك صحة وقوع الفعل ، فإن قيل : فلم قلتم إن صحة وقوع الفعل تدل على كونه قادراً ؟ قيل له : نرد ذلك إلى الشاهد فنقول : إنا وجدنا في الشاهد جملتين صح من أحدهما الفعل وتعذر على الآخر ، فكان يجب أن يكون من صح منه الفعل مفارقاً لمن تعذر عليه بأمر من الأمور لولاه لم يكن هو بأن يصح منه الفعل أولى من أن يتعذر ، ولا صاحبه بأن يتعذر عليه أولى من أن يصح ، فإن قيل فما الدليل في الحقيقة : الوقوع أو الصحة ؟ قيل له : بل الصحة ، لأن الصحة لا يمكن أن يتوصل إليها إلا بالوقوع ، والذي يدل على أن الدليل هو الصحة لا الوقوع هو أن الفعل لو وقع في حال يجب وقوعه لما دل على

---

(١) الفعل المقصود هنا هوالعالم بأجسامه وأعراضه ، بما فيه ومن فيه . أنظر إبن سينا : الإشارات والتنبيهات . الإلهيات . مع شرح نصير الدين الطوسي . القسم الثالث . تحقيق د. سليمان دنيا . دار المعارف . مصر .ط٢ . ص٩٥

كونه قادراً ، بل بأن يدل على أنه ليس بقادر أولى ، وأنه في حـــــكم العلـة مـع المعلول " (١) .

وجاء في " شرح الأصول " " إعلم أن الفعل هــو دلالـة علـى أن الفـاعل كـان قادراً لا على أنه قادر في الحال ، لأنه كيف يدل على كونه قادراً في الحال ، وهذه الحالة يكون الفعل فيها موجوداً ، وإنما صح أن يكون قادراً قبل الفعل لأنه معـدوم فيوجده ، فأما في حال الفعل فلا يتأتى ذلك " (٢) .

ونعتقد أن قول " البيضاوي " بقدرة الله تعالى المتمثلة في إيجاد العالم وإحداثة ، إنما مرده إلى انضياف الإرادة إلى القدرة ، وإذا زالـت الإرادة عـن القـدرة لم يكـن فعل أصلاً ، أي لم يكن العالم ليوجد ، ... وإلى ذلك أشـار الشـارح بقولـه " إنمـا يترجح أحد الطرفين (إحداث العالم أو عدم إحداثه) على الآخر بانضياف وجـود الإرادة – أو عدمها – إلى القدرة " (٣) .

وهذا الكلام يعتبر تدليلاً على الحدوث بالنسبة للعالم من جانب المتكلمين ، أمـا الفلاسفة – وحسب روايـة " الأصفهـاني " – فلقولهـم " بأزليـة العلـم والقـدرة ، وكون الإرادة علماً خاصاً حكموا بقدم العالم " (٤) .

والمتكلمون ذهبوا إلى " امتناع حصول الفعل معهما ، بـل قـالوا إن الفعـل إنمـا يحصل بعد اجتماعهما ، ولذلك قالوا بوجوب الحدوث " (٥) .

---

(١) أبو رشيد النيسابوري : ديوان الأصول . ص ٤٦٩ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١٥٣

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٢٦ ، ٢٢٧

(٣) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٤٤

(٤) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٤٤

(٥) المرجع السابق : نفس الموضع

ولعلنا من الفقرة قبل السابقة نستطيع الربط بينها وبين القول بالفيض ، إذ الفلاسفة – في العبارة قبل السابقة – يعتقدون بلزوم العالم تأثيراً من الله تعالى بالضرورة لزوم الإضاءة عن الشمس ، ولذلك قيل إن الفلاسفة يرون " تأثير الله في وجود العالم بالإيجاب ، على معنى أن العالم لازم لذاته كتأثير الشمس بالإضاءة ، فإنه لزم بذاتها " (١) .

هذا من جانب ... ومن جانب آخر نجد المتكلمين وقد قالوا بالحدوث نظراً " لامتناع حصول الفعل معهما – أي مع الإرادة والقدرة الإلهيين – بل قالوا : إن الفعل إنما يحصل بعد اجتماعهما ، ولذلك قالوا بوجوب الحدوث " (٢). وتعليل ذلك أن " الداعي الذي هو إرادة جازمة لا يدعوا إلا إلى معدوم " (٣).

---

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار .ص ٣٤٤ ، ونظرية الفيض هذه يعتبر الفارابي أهم القائلين بها في العالم الإسلامي ، فهو الذي قال بالفيض أو الصدور أو العقول العشرة تفسيراً من جانبه لكيفية صدور الموجودات عن الله تعالى ، وهذا التفسير يؤدي إلى القول بقدم العالم . أنظر : د. عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية . ص ١٠٩ : ١١٦ ، د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق . ص ٤٣ : ٥٨ ، ونشير إلى أنه قد تبنى نفر من الفلاسفة القول بإيجاب تأثير الله تعالى في العالم كتأثير الشمس في الضوء ، وذلك في تفسيرهم لعدم وجود مدة لم يكن فيها خلق ، وذلك كردٍ من جانبهم على المتكلمين القائلين بالحدوث ، مما يعني التسليم بمدة قبل وجود العالم لم يكن فيها خلق .

(٢) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٤٥

(٣) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٤٥ ، وكأن المتكلمين – هنا – يقولون – بأن " تأييس الآيسات عن ليس ليس لغير الله تعالى " . أنظر الكندي : رسالة في كمية كتب أرسطو . ص ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، الكندي : رسالة في الفاعل الحق الأول التام . ص ١٨٢ ، ١٨٣ نقلاً عن د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق . ص ٤٢ : ٥٨ ، هذا ... وتثار هنا مشكلة ارتباط القدرة الإلهية بالفعل الإلهي – ارتباطاً لزومياً كارتباط الضوء عن الشمس بالشمس ، مما يعني القول بالقدم ، أو ارتباط القدرة الإلهية بالفعل بعد اجتماع القدرة والإرادة ، مما يعني القول بالحدوث ، فقد سبق وأوضحنا – هنا وفي رسالتنا للدكتوراه – أن القدرة صفة من صفات الذات الإلهية المطلقة ، فالله تعالى كان قادراً فيما لم يزل وهو =

والتدليل على حدوث العالم – عند " البيضاوي " – يتخذ مدخلاً للتدليل على قدرة الله تعالى ، فلو كان العالم قديماً لما صح وصف الله تعالى بالاقتدار ، إذ الاقتدار يقال على علاقة بين قديم يقدر ومحدث يقدر عليه ، أو هي علاقة بين قديم " قادر " وبين محدث " مقدور " .

= تعالى قادر فيما لا يزال سبحانه وتعالى ، فهو – جل شأنه – ما أتى عليه زمان لم يكن فيه – حاشاه – غير قادر ، علاوة على أن صفة القدرة – باعتبارها صفة ذات – لا يحق لنا تصور الذات الإلهية المقدسة متصفة بضدها – أي العجز – ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد هناك الطرف الآخر في هذه العلاقة – اللزومية – وهو الفعل الإلهي ، إلا أن القدرة الإلهية إذا كانت تمثل الإمكانات غير المتناهية والتي ليس من الضروري أو اللازم أو الحتمي أن تقع ، فإن الفعل الإلهي يمثل التحقق الفعلي العيني الواقعي ، ومن ثم نجد هنا علاقة بين " قدرة " لا متناهية الإمكانات باعتبارها صفة ذات تتعلق بالله تعالى وحده ولا طرف آخر معه ، وبين " فعل " متناهٍ لوجوده في عالم متناهٍ يتعلق بالله تعالى وبالكون باعتبار هذا الكون الطرف الآخر أو الطرف المخلوق ، ولعلنا قد أشرنا إلى أن هذه التفرقة صاغها المتكلمون المسلمون في قولهم " ليس كل مقدور ضروري الوقوع " تأسيساً على أن القدرة الإلهية – كصفة ذات – مطلقة ، وكذلك مقدوراتها مطلقة لا تتناهى ، لكن الفعل الإلهي – وهو الطرف الآخر للقدرة – وجه الفعل والتحقق للمقدورات – موجود في عالم متناه ، ومن ثم صح القول بأن إمكانات القدرة الإلهية لا تتطابق مع مقدوراتها لتناهي العالم فصار كل مقدور غير حتمي الوقوع أوغير حتمي التحقق ، وهكذا يمكن حل إشكالية علاقة الذات الإلهية بالفعل الإلهي ، وذلك بأن نجعل " القدرة " واحدية الطرف ولا تتعلق إلا بالله تعالى الخالق ، ونجعل " الفعل " ثنائي الأطراف ، يتعلق بالله تعالى – خالقاً – وبالكون – مخلوقاً – ، فنجعل للقدرة صفة الأزلية ولا نجعل للفعل هذه الصفة ، مع الاعتماد بإطلاقية إمكانات القدرة الإلهية أزلاً وأبداً .

يقول الشارح : والحجة على أنه تعالى قادر بأن وجود العالم بعد عدمه ينافي كون تأثيره في العالم بالإيجاب ، والأول ثابت لما ثبت أن العالم حادث فانتفى الثاني ، وبيان المنافاة أنه تعالى لو كان موجباً بالذات و لم يتوقف تأثيره في وجود العالم على شرط حادث لزم قدم العالم سواء توقف وجوده عنه على شرط قديم أو لم يتوقف على شرط أصلاً ضرورة امتناع تخلف الأثر عن المؤثر التام ، وإن توقف تأثيره في وجود العالم على شرط حادث فإما أن يتوقف على وجود شرط حادث أو على ارتفاعه ، فإن توقف تأثيره في وجود العالم على وجود شرط حادث فننقل الكلام إليه ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة لانهاية لها وهو محال ، وإن توقف تأثيره في وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث متعاقبة منقضية لا إلى أول وهو محال أيضاً (١) .

لكن القائلين بالقدم لهم حججهم لإثبات دعاواهم ، فهم يستندون – أولاً – إلى أن الله تعالى موجب – لا قادر – بمعنى أنه تعالى موجب بذاته نظراً لاجتماع الفعل إلى كل من القدرة والإرادة ، وذلك لوجوب اتباع الأثر لمؤثره ما اجتمعت لذلك الشرائط المفضية إليه ، ولذلك يقولون : إن المؤثر في وجود الشيء إن استجمع جميع مالابد عنه في المؤثرية من الشرائط وجودياً كان أو عدمياً وجب الأثر ، لأنه لو لم يجب الأثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط لكان فعله تارة وتركه أخرى ترجيحاً بلا مرجح ، واللازم باطل فالملزوم مثله (٢) ، وهم يدللون على ضرورة الملازمة بين وجود المؤثر ووقوع الأثر بقولهم " إذا لم يحدث الأثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط يكون (أي الأثر) ممكناً ، إذ لا وجه للامتناع مع

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٤٥
(٢) المرجع السابق : نفس الموضع

وجود المؤثر المستجمع للشرائط ، وإذا كان ممكناً يكون فعله تارة وتركه أخرى ترجيحاً بلا مرجح ، وإن لم يستجمع الشرائط المعتبرة في المؤثرية امتنع عنه وجود الأثر لامتناع وجود المشروط عند عدم الشرط " (١) ، وهذه هي حجة القائلين بأن الواجب - الله تعالى - موجب ، لكن " البيضاوي " يرد عليهم محاولاً تفنيد ما ذهبوا إليه ، فهو يرى أن وجود المؤثر المستجمع للشرائط لا يستلزم - بالضرورة - حدوث أثره ، فلهذا المؤثر أن يحدث أثره ، وله - كذلك - أن لا يحدثه حيث لا اضطرار أصلاً ولا ضرورة ، كما أن القادر هو من يمتلك القدرة على الفعل والترك ، وله الحق في ذلك ، فلما كان الله تعالى مختاراً صار له الحق في أن يكون فعله - وحده - تبعاً لإرادته ودواعيه ، وهذا قد يكون غير معلوم للبشر وهو ما يعرف بالحكمة من وراء الأثر ، وعدم العلم لا يقتضي عدم الوقوع (٢) .

وهم يستندون - ثانياً - إلى الفصل المتصور بين القادر والمقدور عليه ، تأسيساً على فكرة النسبة ، وهي التي سوف تؤدي إلى الدور والتسلسل وهما مرفوعان في الفلسفة والمنطق ، إذا القول بقادر ومقدور عليه يستلزم - عندهم - ضرورة تمييز المقدور عن غيره ، لأنه لو ارتفع هذا التمييز لما كانت هناك خاصية يختص بها المقدور عن غيره ، وإذا صح ذلك - أي صار المقدور عليه متميزاً - صح القول بأنه ثابت ، لأن كل متميز ثابت ، ومعنى هذا أن القدرة تتوقف على ثبوت هذا

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٤٨ ، البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٧٨

(٢) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٧٨

المقدور عليه ، في نفس الوقـــت الذي نجد فيه أن المقدور عليه هذا متوقـف ثبوتـه على القدرة عليه ، لأنه لا تحقق للمقدور إلا بالقدرة عليه ... وهذا هو الدور (١).

وإذا كانت هذه هي حجتهم الثانية ، فإننا نجد " البيضاوي " وهـو يـرد عليهـم معتمداً على القول بأن التمييز المفروض في المقـدور عليـه ليصـح كونـه مقـدوراً لا يوجب الدور - حسبما تصوروا - إذ أن هذا التمييز إنمـا هـو متصـور في وجـوده على العلم الإلهي لا على التحقق العيني ، أو لنقل : إن تمييز المقـدور عـن غـيره إنمـا هو في علم القادر لا في الخارج ، وكل متميز ثابت في العلم لا في الخارج ، وثبوته في العلم غير موقوف على القدرة ، بل ثبوته في الخارج موقوف على القدرة عليه ، فانفك الدور (٢) .

وهم يستدلون - ثالثاً - بالتفرقة الواجبة بين الواجب الوجـود ، والعـدم ، فلـو كان القادر قادراً على المقدور عليه - وهذا المقدور عليه إما أن يكون موجـوداً أو معدوماً - فهذا سيكون بـاطلاً ، إذ لا قـدرة - عندهـم - علـى الموجـود - فهـو موجود ، ولا على العدم - فهو معدوم ، ومن ثم فهم يرون أنه مـن الخطـأ القـول بأن الفعل - أو المكنة - يتحقق حـال حـدوث أحـد الإثنـين ... بـل هـو واجـب وجوباً عن الذات الإلهية ، وهم يشيرون إلى ذلك بقولهـم " المقـدور لا يخلـو عـن وجود أو عدم ، فلو كان المؤثر قادراً فتمكنه بالضرورة حال حصول أحد الطرفين ضرورة امتناع الخلو عن الوجود والعدم ، واللازم باطل ، لأن الحاصل من الطرفين

---

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٧٨ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٤٩

(٢) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٥٠ ، البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٧٨ ، ويمكن أن نشير هنا إلى كلام المتكلمين في " شيئية المعدوم " ولتفصيل هذه الإشكالية أنظر رسـالتنا للدكتـوراه : أبـو رشـيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية . ص٣٣٢ : ٣٤٥

سواء كان وجوداً أو عدماً واجب ، وإذا كان الحاصل من الطرفين واجباً كان الطرف المقابل للحاصل ممتنعاً فلا تكون المكنة حال حصول أحد الطرفين متحققة لاستحالة المكنة من الواجب والممتنع " (١) .

ويرد " البيضاوي " على حجتهم تلك مؤسساً رده على التفرقة الضرورية بين التمكن من المقدور بالنظر إلى حاله ، وبين التمكن من المقدور بالنظر إلى ذاته ، ففي الأولى يرتهن الفعل بكون المقدور - في حد ذاته - مقدوراً ، ومن ثم جاز أن يكون مفعولاً ، ... وإلى هذا يشير الشارح بقوله " نحن لا نقول المكنة من الطرفين حال حصول أحدهما ، بل نقول المكنة حاصلة في الحال من الإيجاد في الاستقبال ، أو نقول إن المكنة حاصلة في الحال بالنظر إلى ذات المقدور مع عدم الالتفات إلى ما هو عليه من وجود أو عدم ، فإن المقدور من حيث ذاته من غير التفات إلى ما هو عليه من وجود أو عدم ممكن ، والمكنة حاصلة بالنسبة إلى الممكن ومع ما عليه من الوجود أو العدم واجب أو ممتنع والمكنة غير حاصلة بالنسبة إلى المقدور من حيث هو موجود أو معدوم ، فإنه من حيث هو موجود أو معدوم واجب أو ممتنع ، وكل منهما غير مقدور لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع ، فإن القادر متمكن من إيجاد ذات المقدور لا من إيجاد ذات المقدور الموجود أو المعدوم " (٢) .

وهم يستدلون - رابعاً وأخيراً - على دعواهم تلك بضرورة وصف القادر - مادام قادراً - بالقدرة على فعل " الفعل " وفعل " الترك " فإذا صح ذلك لزم البطلان ، إذ الترك عدم ونفي ، ومن ثم لا يكون الترك مقدوراً عليه ، فلا يكون قادر أصلاً ، بل موجب ، ... وإلى هذا يشيرون بقولهم " لو كان المؤثر قادراً

---

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٥٠ ، البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٧٩

(٢) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٥٠

لكان الفعل والترك مقدورين ، لأن القادر يجب أن يكون متمكناً من الفعل والترك ، واللازم باطل لأن الترك غير مقدور ، لأنه نفي محض وعدم مستمر ، والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون مقدوراً وفعلاً " (١) .

لكن " البيضاوي " يرد عليهم بالتفرقة بين عدم الفعل وبين الترك ، فالقادر هو الذي يمكنه الفعل وعدم الفعل ، وليس الفعل والترك ، وهذه تفرقة يعتقدها " البيضاوي " ضرورية حتى لا تصح حجتهم الرابعة هذه .

يقول الشارح : إن القادر هو الذي يصح منه أن يفعل ويصح منه أن لا يفعل ، لا أن يفعل الترك ، فإن انتفاء الفعل غير فعل الضد أي غير فعل الترك (٢) .

ويطلق " البيضاوي " صفة القدرة بشكل غير استثنائي تنزيهاً من جانبه لله تعالى أن يكون في كونه أو موجوداته ما يعد مستحيلاً عليه ، أو غير مقدور عليه بالنسبة لله تعالى ، فهو يقول : إن الله تعالى قادر على كل الممكنات ، إذ الموجب للقدرة ذاته ، والمصحح للمقدورية هو الإمكان المشترك بين الجميع (٣) .

إن نظرة " البيضاوي " إلى صفة القدرة بالنسبة إلى الله تعالى ، وصفة المقدورية بالنسبة إلى الموجودات إنما تتأسس على دعامتين :

الأولى : إن صفة القدرة صفة ذات ، فلا تخلو منها الذات المقدسة لا فيما كان ، ولا فيما سيكون ، ومن ثم فيما هو كائن .

الثانية : كل ما عدا الله تعالى ممكن ، وما دام ممكناً ، صح أن يكون مقدوراً لله تعالى ... وفي ذلك يقول الشارح : إنه تعالى قادر على كل الممكنات ، لأن

---

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٥١

(٢) المرجع السابق : نفس الموضع

(٣) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٧٩

الموجب للقدرة ذاته ، ونسبته إلى كل الممكنــات على الســواء ، إذ لـو اختصصنـا قادريته بالبعض افتقر ذاته في كونه قادراً على البعض دون البعـض إلى مخصـص ... وهذا محال ، والمصحح للمقدورية هو الإمكان المشـترك بـين جميـع الممكنـات لأن ماعدا الإمكان منحصر في الوجوب والامتناع ، وهما يحيلان المقدورية (١) .

واتساقاً مع هذه الرؤية يرفض " البيضـاوي " قـول المنجمـين بـأن " مدبـر هـذا العـالم – أي عـالم العنصريـات وهـو مـا تحـت فلـك القمـر (٢) – هـو الأفـلاك والكواكب وأوضاعها لما نشاهد من أن تغيرات أحوال هذا العالم مرتبطة بتغـيرات أحوال الكواكب وأوضاعها " (٣) .

والواضح مما سبق أن أصحاب هذا الرأي قد أقاموه ظناً منهم أن تغيرات العـالم مرتبطة بتغيرات أحـــوال الأفلاك والكواكب اعتماداً على مقولة الدوران ، لكـن " البيضاوي " يرى أن الدوران ليس بالضرورة سبباً للقول بعلية المدار للدائـر ، لأن العلة لاحقة للدوران في المضافين : العالم والدوران (٤) .

---

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٥١ ، ٣٥٢

(٢) يقسم أرسطو العالم قسمين : عالم ما فوق فلك القمر ، وعالم ماتحت فلك القمر ، الأول هو الذي يقع من فلك القمر إلى آخر العالم ، وهو عالم الأجسام الإبداعية التي توجد متحركة دورية ، والثاني هو ما يقع من الأرض إلى فلك القمر ، وهو عالم الكون والفساد ، والعناصر التي تتركب منها الأجسام في عالم ما تحت فلك القمر أو عالم الكون والفساد هي : النار الحارة اليابسة التي تتجه لفوق ، والهـواء الحـار الرطـب الذي يتجه لفوق ولكنـه دون النـار ، والماء البـارد الرطـب ومكانـه دون الهـواء ، والأرض ، وهـي بـاردة يابسة . انظر د. عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية عند إبن سينا . دار المعارف . مصر . ١٩٨٣ . ط٢ . ص٣٤٨ .

(٣) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٥٢ ، البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٧٩

(٤) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٥٢ ، البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٧٩

ويرفض " البيضاوي " قول الثنوية والمجوسية " أنه تعالى لا يقدر على الشر وإلا لكان شريراً ، لأن فاعل الخيرات خير ، وفاعل الشر شرير ، والفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيراً وشريراً (١) ، ففاعل الخير - عندهم - " يزدان " وفاعل الشر " أهرمن " وهما : ملك وشيطان " (٢) .

والواضح مما سبق أن " الثنوية " و " المجوسية " يحاولون نفي فعل الشر من قبل الله تعالى تنزيهاً له عن الشرية ، لكن " البيضاوي " يؤسس رفضه على أن مفهوم الخير والشر إنما هو مفهوم مرده إلى خارج الخير والشر ، وليس إلى ذاتيهما (٣) .

ويرفض " البيضاوي " قول " إبراهيم بن سيار النظام " الذي فيه يرى أن الله تعالى " لا يقدر على خلق فعل القبيح لأن فعل القبيح محال والمحال غير مقدور ، أما أن فعل القبيح محال فلأنه يدل على جهل الفاعل أو حاجته ، وهما محالان على الله تعالى ، وأما أن المحال غير مقدور فلأن المقدور هو الذي يصح إيجاده وذلك يستدعي صحة الوجود ، والممتنع ليس له صحة الوجود " (٤) ، ويتأسس

---

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٧٩ ، ١٨٠

(٢) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٥٢ ، ٣٥٣ ، البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٧٩ ، ١٨٠

(٣) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٧٩ ، ١٨٠ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، هذا وقد سبق أن عرضنا لهذه الإشكالية - ومثيلاتها - بالتفصيل حين كلامنا عن إشكالية ماهية القدرة الإنسانية وعلاقتها بالعدل الإلهي وإشكالية القدرة وعلاقتها بالفعل المباشر والفعل المتولد وذلك في رسالتنا للدكتوراه : أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية . القسم الثالث . ص٤١٣ : ٥٠٢

(٤) الأصفهاني : مطالع الأنظار ص ٣٥٣ ، البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٨٠

رفض " البيضاوي " لهذا الرأي على أنه لا قبيح بالنسبة إلى الله تعالى (١) .

ويرفض " البيضاوي " قول " البلخي " الذي يرى فيه " أن الله تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد ، أي مقدوره ، لأن مقدور العبد إما طاعة أو سفة أو عبث ، وذلك محال على الله تعالى (٢) " ؛ ويتأسس رفض " البيضاوي " على أن " هذه الصفات مجرد اعتبارات بشرية " (٣) .

* * *

ثانياً : الكلام في اتصافه تعالى بالعلم (٤) :

أثبت " البيضاوي " لله تعالى صفة القادرية ، وأثبت لكل ما عداه ومن عداه صفة المقدورية ، وعلى نفس هذه الأسس يثبت " البيضاوي " لله تعالى صفة

---

(١) المرجعان السابقان : نفس الموضع ، وفي ترجمة " النظام " أنظر القاضي عبد الجبار : المنية والأمل جمع أحمد بن يحيى المرتضى . تحقيق د. عصام الدين محمد علي . دار المعرفة الجامعية . الإسكندرية ١٩٨٥. ص٤٧ ، القاضي : المحيط بالتكليف ص٤٤٢ ، الشهرستاني : الملل والنحل ج١ . ص٥٣ ، نشوان الحميري : الحور العين . تحقيق كمال مصطفى . مطبعة السعادة . القاهرة ١٩٤٨ . ص١٥٢ ، ٢٠٩ ، د. علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . ج١ . ص٤٤٩ ، الإسفرايني : التبصير في الدين . ص٤٣ .

(٢) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٥٣ ، البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٨٠ ، وفي ترجمة البلخي . أنظر : القاضي عبد الجبار : المنية والأمل . ص ١٧٥ ، القاضي : المحيط بالتكليف . ص٤٣٨

(٣) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٨٠ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، هذا ونشير إلى أن هناك فصلاً في " الطوالع " بعنوان " في سائر الصفات " سنعرض له فيما يلي من صفحات

(٤) إشكالية العلم هذه تمثل منعطفاً هاماً – وخطيراً – في حركة الفكر الفلسفي الإسلامي ، ولعلها تكون – والتنان غيرها – المرة الأولى التي يستبدل فيها الكفر بالفكر ، حيث إن الغزالي قد أعلن – وهو مفكر – كفر الفلاسفة القائلين بقصر العلم الإلهي على الكليات دون الجزئيات ، والملاحظ أن الكلمتين : فكر ، وكفر تنتميان إلى جذور واحدة مشتركة مع اختلاف ترتيب الاحرف واختلاف وضع التشديد في حالة " التفعيل – فعل " بالنسبة لأحرف الكلمتين لا بالنسبة للميزان .

العلمية ولغيره تعالى صفة المعلومية ، والعلـم صفـةٌ لا يجـوز أن يتصـف الله تعـالى بضدها ، ولا يجوز له تعالى أن يكون خالياً منها لا فيما كان ولا فيما سيكون ولا فيما هو كائن ، فهي صفة من صفات الذات ، " والموصـوف بصفـة مـن صفـات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال (١) .

وتقوم رؤية " البيضاوي " فيما يخص صفة العلم على أسس أربعة ... هي :

١- أن الله تعالى حر مختار ، ويمتنع في حق الحر المختار غير المكـره أو المجـبر أن يتوجه بفعله أو قصده إلى ما ليس معلومـاً ، إذ نجـد هـذا - اي التوجـه بـالفعل أو القصـد إلى مـا هـو غـير معلـوم - في المكـره أو المجـبر الـذي تدفعـه أسـباب - لا يسـتطيع دفعها - إلى فعل ما هو غير معلوم بالنسـبة له ، ولما كـان الله تعـالى فاعلاً حراً مختاراً في آن ، فما الداعي - مـن ثـم - لأن يفعـل مـا هـو غـير معلـوم ويترك ما هو معلوم ؟ ، ولذلك فإن توجـه الله تعالى بالقصد أو الفعل إلى ما هو معلوم يجعل المقصود معلوماً فيكون القاصد عالماً ، تماماً كما أن المفعول - العالم - يكون مقـدوراً لله تعـالى ، ويكـون الفـاعل - الله تعـالى - وفـق هـذا القيـاس قـادراً (٢) .

٢- اتقان الصنعة ، كما أنه يدل على القادرية أو القدرة فإنه يدل - كذلك - على العلمية أو العلم ، فالفعل المتقن المتواتر كما أنه لا يصح من عاجز بل هو مـن

---

(١) أبو رشيد النيسابوري : ديـوان الأصـول . ص ٢٥٣ ، ٤٩٣ ، البـاقلاني : التمهيـد . ص ٤٧ ، فخر الدين الرازي : المطالب العالية . تحقيق د. أحمد حجازي السقا . دار الكتاب العربي . بيروت ١٩٨٧ ط١ ج٣ . ص ١٠٣

(٢) البيضـاوي : طوالـع الأنـوار . ص١٨١ ، الأصفهـاني : مطـالع الأنظـار . ص٣٥٤ ، وفي ذلـك قالـوا : إن الفاعل المختار هو من يفعل بحسب القصد فيمتنع أن يتوجه بقصده إلى ما ليس بمعلوم

قادر ، فإنه – أي الفعل المتقن المتواتر – لا يقع على وجه الإحكام والإتقان من جاهل بل هو من عالم ، ومن ثم فقد قالوا : إن من تأمل أحوال المخلوقات ، وتفكر في تشريح الأعضاء ومنافعها ، وهيئة الأفلاك والكواكب وحركاتها ، علم بالضرورة حكمة مبدعها (١) .

ويقول الشارح : كل من كانت أفعاله محكمة متقنة فهو عالم ، فإن أمثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له ، ولا يتكرر (٢) ، وقوع الفعل المحكم المتقن ممن هو جاهل (٣) .

ولعل هذا الدليل الذي يقدمه لنا " البيضاوي " يعتمد على الشاهد العقلي (٤) المتمثل في القول بأن الله تعالى " أفعاله محكمة متقنة ، والمشاهدة تدل على ذلك ، ففاعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالماً ، وهذا معلوم بالبديهة ، فالأفعال المحكمات لا تقع عن ترتيب ونظام كالصناعة والتجارة والكتابة والنساجة إلا من عالم ، وأفعال الله تعالى أدق وأحكم فكانت أولى بأن تدل على أنه عالم " (٥).

---

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٨١

(٢) يعني : يتواتر فيما لا انقطاع

(٣) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٥٥

(٤) إذا كان البيضاوي – والمتكلمون – يستدلون بأدلة عقلية على أن الله تعالى عالم ، فإن هناك الكثير من الآيات القرآنية الكريمة التي تثبت لله تعالى صفة العلم ، منها قوله تعالى ﴿ *هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة* ﴾ " سورة الحشر : آية رقم ٢٢ " ، وقوله تعالى ﴿ *وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه* ﴾ " سورة فاطر : آية رقم ١١ " ، وقوله تعالى ﴿ *ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض* ﴾ " سورة المجادلة : آية رقم ٧ " ، وقوله تعالى ﴿ *وما يعزب عن ربك مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين* ﴾ " سورة يونس : آية رقم ٦١ " .

(٥) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق . ص٢١٠

إن المتكلمين – هنا – يستدلون على وجوب صفة العلم لله تعالى بكون أفعاله متقنة محكمة غاية الاتقان والإحكام ، وكل من كان فعله على هذه الهيئة كان عالماً بما يفعل ، ومن ثم فالله تعالى عالم بما يفعل ، والمتكلمون يستدلون على كون أفعال الله تعالى محكمة بالنظر إلى المخلوقات حيث نجد هذه المخلوقات على صورة دقيقة مرتبة ومنظمة بما لا يدع مجالاً للشك في كون صانعها عالماً (١) ، وبذلك نستطيع أن نستدل على علم الله تعالى " بالخلق اللطيف والصنع المزين بالترتيب ولو في الشيء الحقير الضعيف على علم القديم تعالى " (٢) .

ومن هنا نعلم – اعتقاداً – أن الله تعالى " عالم بجميع المعلومات : الموجودات والمعدومات بدليل صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب ، وذلك يدل على قدرته وعلمه ، فإن من رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب في كونه عالماً بصنعة الكتابة كان سفيهاً في استرابته " (٣) .

ويمكن توضيح كيفية الاستدلال على كون الله تعالى عالماً من خلال مقولتي الإتقان والإحكام بالاعتماد على دلالات ثلاث معتمدة في علم الكلام ... وهي :

الدلالة الأولى : وهي دلالة مبنية أساساً على مقولتي الإتقان والإحكام اعتماداً على قوله تعالى ﴿ *الذي خلق سبع سموات طباقاً ماترى في خلق الرحمن من تفاوت ، فارجع البصر هل ترى من فطور ، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير* ﴾ (٤) .

---

(١) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق . ص٢١١

(٢) أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين . ج١ .ص١٠٨

(٣) أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٦٦ . ص٥١

(٤) سورة الملك : الآيتان رقم ٣ ، ٤ ، أنظر في تفسير هاتين الآيتين : البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل . ج٢ . ص٤٨٩ ، الزمخشري : الكشاف عن حقائق التنزيل . ج٤ . ص ١٢٠ ، =

وهاتان الآيتان الكريمتان تدفعان إلى الاعتقاد بأن إحكام الصناعة وإتقان العمل يخلعان على القائم بذلك صفة العلم ، وهذا هو ما نفهمه من قوله تعالى ﴿ *ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير* ﴾ (١) .

" إن الذي يدل على أن الله تعالى عالم وجوه ثلاثه ... أحدها أنه قد صحت منه الأفعال المحكمة ، وصحة الأفعال المحكمة تدل على كونه عالماً " (٢) .

والفعل المحكم عند المتكلمين هو " أفعال لها ترتيب في الحدوث ، وهذه لا تصح من كل قادر " (٣) .

يقول القاضي " عبد الجبار " : إن الله تعالى عالم ، وتحرير الدلالة على ذلك أنه قد صح منه الفعل المحكم ، وصحة الفعل المحكم دلالة كونة عالماً ، فإن قيل : وما المحكم من الأفعال ؟ قلنا : كل فعل واقع من فاعل على وجه لا يتأتى من كل القادرين (٤) .

– وقد نزلت هاتان الآيتان ضمن سورة الملك وهي سورة مكية ، والمعروف أن آيات السور المكية – على الوجه الغالب – تعالج مسائل وقضايا العقيدة في الله تعالى وصفاته ، وفي الوحي ، وفي اليوم الآخر ، وعلاقة الكون بخالقه ، والتعريف بالخالق وصفاته تعريفاً يجعل الشعور حياً في القلوب مؤثراً موحياً بالمشاعر التي تخفق بحمد بحمده إلى الله تعالى ، وهاتان الآيتان تظهران مظاهر الهيمنة الإلهية المتصرفة في الكون ، والقدرة التي لا يقيدها قيد ولا يحدها حد ، وهذا كله يوجب على المرء الاعتقاد بكون الله تعالى صانعاً عالماً متصرفاً في الكون بحكمة وعلم .

(١) سورة الملك : آية رقم ١٤ ، وأنظر في تفسير هذه الآية الكريمة . البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل . ج٢ . ص٤٩١ ، الزمخشري : الكشاف عن حقائق التنزيل . ج٤ . ص١٢٣

(٢) أبو رشيد النيسابوري : ديوان الأصول . ص ٤٩٣ ، القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين . ص١٨٠

(٣) أبو رشيد النيسابوري : ديوان الأصول . ص٤٩٣

(٤) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص١٥٦

ويقول " أبو رشيد " : فإن قيل : فلم قلتم إن الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالماً ؟ قيل له : لأنا وجدنا في الشاهد قادرين صح من أحدهما الفعل على وجه الإحكام والاتساق ، وتعذر على الآخر ، فيجب أن يكون من صح منه الفعل مفارقاً عمن تعذر عليه بأمر من الأمور ، ولولا ذلك الأمر لم يكن بأن يصح منه ويتعذر على غيره من خلافه ، ومن اختص بذلك الأمر موصوف بأنه عالم (١) .

ونفس هذا الدليل على أن الشواهد دلالات على أن القادر على الفعل عالم به حيث نجده وقد أوقعه على وجه الصحة والإحكام والإتقان ... هذا الدليل يشير إليه القاضي " عبد الجبار " بقوله " وأما الذي يدل على أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً ، فهو أنا وجدنا في الشاهد قادرين أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب ، والآخر تعذر عليه كالأمي ، فمن صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور ، وليس ذلك الأمر إلا كونه عالماً " (٢) .

الدلالة الثانية : وهي دلالة مبنية على أساس أن الله تعالى له القدرة على إيجاد ما هو منظم ومرتب ، بشكل غير محتمل للاختلال أو الانقطاع ، مما يبعث في النفس الاعتقاد بأن فاعل هذه الأشياء المنظمة المرتبة المتواترة المستمرة لابد أن يكون عالماً بها بشكل لا يداخله شك .

" إن الله تعالى عالم لما قد ثبت من أنه يخلق أشياء مخصوصة في أوقات مخصوصة وفي أماكن مخصوصة ، فيخلق الثمار في أوقاتها ، والذرع في أوقاتها ، والأولاد في أوقاتها ، بحيث لا يقع في ذلك تقديم أو تأخير على وجه الإفراط ، ثم يخلق كل

---

(١) أبو رشيد النيسابوري : ديوان الأصول . ص٤٩٣

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص١٥٣

جـــنس مخصوص حيواناً كان أو ثماراً ، لأنه يخلق الإنسـان مـن الإنسـان والبهـائم من البهائم ، فكان كل جنـس مـن جنســه ، وكذلـك يخلـق الرمانـة مـن شـجرة الرمان ، والعنب من الكرم ، والتفاحة مـن شجـــرها، فلابـد مـن أن يكـون عالمـاً بذلك ، إذ لو لم يكن عالماً بذلك لما تأتى ذلك على هذا الترتيب " (١) .

الدلالة الثالثة : وهي دلالة مبنية على أساس أنه قد ثبت أن " أحدنا يعلم ما قد وقع منه من الأفعال المحكمة كالصنائع والحرف ، وقد علم أنه عـالم بعلـم ، وعلـم أن ذلك العلم ليس من قبله ولا مـن قبـل غـيره مـن القـادرين بقـدرة ، فيجـب أن يكون من قبل الله تعالى ، ثم ثبت أن العلم إنما هو اعتقاد واقع على وجه ، وثبـت أنه إذا كان من جهة القديم تعالى فلا يكـون الوجـــه إلا وقوعـه مـن قبـل العـالم المعتقد ، وذلك ينبيء عن كونه عالماً " (٢) .

٣- أن العلم في حقيقته علم بالمجرد الخالي عن المـادة ولواحقهـا ، ومعـروف أن الله تعالى هويته مجرده خالصة ، ولمـا كـان تعـالى بهـذه الصـورة مجـرداً عـن المـادة ولواحقها وشوائبها ، صح القول بأنـه تعـالى يعلـم ذاتـه ، إذ العلـم - كمـا سـبق وأوضحنا - هو العلم بالمجرد ، وعلم الله تعالى بذاته يتضمن علمه أنـه تعـالى مبـدأ لكل الموجودات لا بمفهوم الاتحاد أو الحلو ، بل بمفهوم القادرية على كـل شـيء ، وما دام الله تعالى عالماً بالمبدأ - ذاته تعالى - صـار عالمـاً بلـوازم هـذا المبـدأ - أي جميع الموجودات .

" إن ذاته تعالى هوية مجردة حاضرة له ، فيكون عالماً به إذ العلم حضـور الماهيـة المجردة ، وهي مبدأ لجميع الموجودات ، والعالم بالمبدأ عـالم بدونـه ، لأن مـن علـم

---

(١) أبو رشيد النيسابوري : ديوان الأصول . ص ٥٠٨ ، ٥٠٩

(٢) أبو رشيد النيسابوري : ديوان الأصول . ص٥١٠

ذاته علم كونه مبدءاً لغيره ، وذلك يتضمن العلم به ، فيكون عالماً بالجميع " (١) .

وبشكل آخر أكثر توضيحاً نقول : إن ذاته تعالى هوية مجردة عن المادة ولواحقها ، حاضرة له فيكون عالماً بذاته لأنه العلم حضور الماهية المجردة عن المادة ولواحقها عند المجرد ، وذاته تعالى مبدأ لجميع الموجودات لأنه قادر على كل الممكنات موجد لها ، والعالم بالمبدأ عالم بما له المبدأ لأن من علم ذاته علماً تاماً علم لوازمه التي هي بلا وسط ، ومن جملتها أنه مبدأ لغيره ، فعلم كونه مبدأ لغيره ، فمن علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره يتضمن العلم بالغير الذي هو ذو المبدأ ، فيكون عالماً لجميع الموجودات من حيث وقوعها في سلسلة المسببية النازلة من عنده (٢) .

٤- أن الله تعالى عقل خالص مجرد ، ومن ثم صح أن يعقل تعالى ذاته ويعقل غيرها ، لأن من يعقل ذاته صح أن يعقلها مع غيرها ، ولما كان الله تعالى عاقلاً لذاته - لأنه مجرد - فهو يعقل غيره (٣) .

وتنتمي إشكالية العلم هذه إلى مجموعة من التصورات المتباعدة حيث " تصورت " كل فرقة من فرق المتكلمين أو المفكرين الكيفية التي يجب أن يكون عليها العلم الإلهي ، وهؤلاء - جميعاً - كثيراً ما يستندون إلى أدلة سمعية تارة وعقلية تارة أخرى .

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٨١

(٢) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٥٥

(٣) البيضاوي : طواله الأنوار . ص ١٨١ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٥٥ ، ٣٥٦

ويمكن أن نحـــــصر آراء المفكرين بخصوص إشــــكالية العلم الإلهي فيمـا يلـي من آراء (١) : -

١- القول بأن الله تعالى لا يعلم نفسه ، لأن العلم نسـبة والنسـبة لا تكـون إلا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بـالضرورة ، ونسـبة الشـيء إلى نفسـه محـال إذ لا تغاير هناك ، وينسب المتكلمون هذا الرأي للدهرية (٢) .

٢- القول بأن الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً ، وإلا علـم نفسـه ، إذ يعلـم على تقدير كونه عالماً بشيء أنه يعلمه ، وذلك يتضمن علمه بنفسه ، وهذا بـاطل كمـا أثبت ذلك الرأي الأول ، وينسب المتكلمون هذا الرأي لقدماء الفلاسفة (٣) .

٣- القول بأنه لا يعلم غيره مع كونه عالماً بذاته ، وذلك لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره ، أي بغير ذلك من الأشياء الأخرى ، وإذا قلنا بغير ذلك فإنـه سيؤدي إلى الذهاب إلى القول بأن من علم شيئاً علم جميع الأشـياء ، لأن العلـم بـه حينئـذ يغني عن العلم بالأشياء ، وهـو بـاطل ، وإذا كـان العلـم بشــــيء مغـايراً للعلـم

---

(١) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق . ص٢٠٩ ، ويمكن النظر إلى معالجة هذه الإشكالية بصورة أكثر تفصيلاً في : مذاهب فلاسفة المشرق . ص٢٠٦ : ٢٣٣

(٢) تعني الدهرية إنكار الله ، بمعنى أن لا شيء خارج الطبيعـة ، فالطبيعـة مسـتكفية بنفسـها مستغنية عن خالق يوجدها ، والدهريون طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العـالم القدير وزعمـوا أن العـالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع ، ولم يـزل الحيـوان من النطفـة والنطفـة مـن الحيـوان ، كذلـك كـان وكذلك يكون أبداً ، كما يقول عنهم الجاحظ : الدهريون ينكرون الخـالق والنبـوات والثـواب والعقـاب ، ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك ، ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى اللذة والألم ، كما تعني كلمة الدهريـة جواز مرور العلل إلى ما لا نهايـة ، فـالدهر دائـر لا أول لـه ولا آخـر ، لكـن الحكمـاء لا يجـوزون وجـود أسباب لا نهاية لها كما تقول الدهرية لأنه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب ومتحرك من غير محـرك . أنظر في ذلك : المعجم الفلسفي . وضع د. مراد وهبه . ص١٩٦ ، ٢٥٣

(٣) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق . ص٢٠٩

بشيء آخر فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة ، فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية ... هي العلم بالمعلومات التي لا تتناهى ، وذلك محال بالتطبيق (١) .

٤- القول بأن الله تعالى لا يعقل غير المتناهي ، إذ المعقول متميز عن غيره لأن العلم إما نفس التميز أو صفة توجبه ، ولأنه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية أولى منه ، وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه وإلا كان له طرف وحد به يتميز وينفصل عن الغير ، وإذا كان له طرف فليس غير متناه ، ... وهذا خلف (٢) .

٥- القول بأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة ، وإلا فإذا علم مثلاً أن " زيداً " في الدار الآن ثم خرج منها ، فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار ، أو يبقى ذلك العلم بحاله ، والأول يوجب التغير في ذاته من صفة إلى أخرى ، والثاني يوجب الجهل ، وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه ، وقالوا كذلك إنه لا يعلم الجزئيات المتنوعة المتغيرة إذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متنوعة ولامتغيرة فإنه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول ، وينسب هذا الرأي لأكثر الفلاسفة (٣) .

٦- الرأي الأخير ويمثله المتكلمون - اعتماداً من جانبهم على الجانب السمعي

---

(١) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق . ص٢٠٩

(٢) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق . ص٢١٠ ، وفي ذلك جاء قولهم " إنه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لأن مالايتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز فما لا يتناهي ليس بمعلوم فلا يعلم الباري مالا يتناهي وإلا لكان ما لا يتناهى معلوماً ، ولأنه لو كان عالماً بما لا يتناهى لكان له علوم غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله . أنظر : الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٦١ وما بعدها

(٣) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق . ص٢١٠

الشرعي الديني – فيقولون : إن الله تعالى يعلم الكليات والجزئيات ، أي يعلم كل شيء في الكون الذي خلقه ، فهم يثبتون صفة العلم الإلهي ويرون أن الله تعالى علمه شامل لأمور الكون كلها جزئية جزئية (١) ، مستندين في ذلك إلى آيات قرآنية يرون فيها تأييداً لما يذهبون إليه .

وإذا رجعنا إلى " البيضاوي " وجدناه يقول بأن علم الله تعالى كما أنه يشتمل عموم الكليات بشكل كلي فإنه يشتمل الجزئيات بشكل جزئي ، أي أن الله تعالى ، عالم بالكليات على الوجه الكلي والجزئيات على الوجه الجزئي ، فالله تعالى " لا يخرج من علمه وقدرته شيء لأن الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار إلى مخصص ، مع أن النصوص قاطعة بعموم العلم وشمول القدرة ، فهو بكل شيء عليم وهو على كل شيء قدير ، لا كما يزعم الفلاسفة أنه لا يعلم الجزئيات " (٢) .

معنى هذا أن الله تعالى عالم بالجزئيات على المعنى الكلي والمعنى الجزئي ، ولا يجد " البيضاوي " أية صعوبات قد تنشأ عن الاعتقاد بأن الله تعالى يعلم الكلي بشكل كلي والجزئي بشكل جزئي (٣) ، فهذا العلم " لا يؤدي إلى تغير ذاته ، بل

---

(١) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق . ص٢١٠

(٢) سعد الدين التفتازاني : شرح العقائد النسفية . المطبعة الأزهرية المصرية . مصر ١٩١٣ . ط١.ص٢٥١ ، ٢٥٢

(٣) يذكر الفلاسفة أنه إذا قلنا بأن الله تعالى يعلم الكليات بشكل كلي والجزئيات بشكل جزئي فإن هذا القول سيؤدي إلى أحد أمرين : إما أن يعلم الله تعالى الجزئي في كل حالة على حدة ، وهذا – عندهم – سيؤدي إلى تغير العالم لما تغير المعلوم ، وإما أن يبقى علم الله تعالى على ما هو عليه لا ينتقل مع الجزئي من حالة إلى حالة ، وهذا – عندهم – سيؤدي إلى الجهل وفي تفصيل ذلك أنظر : البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٨٣

التغير في الأضافات ، لأن العلم إضافة ، أو ذات حقيقية ذات إضافة ، فعلى الأول يتغير نفس العلم ، وعلى الثاني تتغير إضافاته فقط ، وعلى التقديرين لا يلزم في صفة موجودة ، بل في مفهوم اعتباري ... وهو جائز " (١) .

ثم إن " العلم بأن الشيء قد وجد وأنه سيوجد واحد ، فإن من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً ، فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن ، إذا كان علمه هذا مستمراً بلا غفلة مزيلة له ، وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد له ، يعلم به أنه دخل الآن لطريان الغفلة عن الأول ، والباري تعالى تمتنع عليه الغفلة ، فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد ، فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم إلى وجود تغير في علمه " (٢) .

إننا نفهم من هذا أن هناك تفرقة ضرورية بين العلم الإلهي والعلم الإنساني ، فعلم الله تعالى " ليس علماً زمانياً : أي واقعاً في زمان ، كما يعلم الواحد منا الحوادث التي تقع في أزمنة متعينة ، فما حدث من هذه الحوادث في ذلك الزمان كان حاضراً عند الواحد منا وما حدث قبله أو بعده كان ماضياً أو مستقبلاً ، أما علم الله فلا يختص بزمان معين ، وإذا كان علمه تعالى لا يختص بزمان معين فإنه بالتالي لا يكون فيه حال حاضر وماض ومستقبل " (٣) .

إن الله تعالى عالم بكل الحوادث الجزئية وأزمنتها التي تحدث فيها ، ليس بالمعنى الزماني : التجزئية الزمانية إلى حاضر وماض ومستقبل " إذ العلم بها من هذه الجهة يتغير ، بل يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة ، ثابتاً أبد الدهر ،

(١) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق . ص٢١٤

(٢) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق . ص ٢١٤

(٣) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق . ص٢١٤

فالموجودات منذ الأزل إلى الأبد معلومة له كل في وقته ، وليس في علمه كان وكائن وسيكون ، أي ماض وحاضر ومستقبل ، بل الموجودات حاضره عنده في أوقاتها ، فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها " (١) .

ويدير " البطليموسي " حواراً بين المتكلمين والفلاسفة نفهم من خلاله كيف ينظر كلا الفريقين إلى مسألة العلم الإلهي : هل هو علم بالجزئيات أم هو علم بالكليات فقط . فالمتكلمون يردون على الفلاسفة قائلين : من أين فرقتم بين الأمرين ؟ فإن قالوا – أي الفلاسفة – لأن الجزئيات تدخل تحت الزمان وتتغير بتغيره وتحتاج في معرفتها إلى الحواس الخمس ، والكليات التي هي الأنواع والأجناس لا تدخل تحت الزمان ولاتتغير بتغيره ولا تحتاج في معرفتها إلى الحواس الخمس ، فجوابنا عن هذا – أي جواب المتكلمين – أي نقول لهم : ألستم تعلمون أن الإنسان إنما يعلم الكليات بمشاهدة الجزئيات الواقعة تحت الزمان ، والاستدلال عليها بالمقدمات الغريزيات ؟ فهل تزعمون أن الله تعالى يدرك الكليات بهذا السبيل ؟ فإن قالوا : نعم ، شبهوه بالبشر وقلنا لهم : إذا جاز عندكم أن يشبه في علم الكليات فما الذي يمنع أن يشبه في علم الجزئيات ؟ وإن قالوا : لا يجوز أن يعلم الكليات على نحو ما يعلمها البشر وإنما يعلمها بنوع آخر من العلم لا يكيف

---

(١) سيف الدين الآمدي : غاية المرام في علم الكلام . تحقيق حسن محمود عبد اللطيف . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية . ١٩٧١ . ص٨١ ، ٨٢ . نقلاً عن د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق . ص ٢١٤ ، ٢١٥

ولا يشبه علم البشر ، قلنا : فما المانع أن يعلم الجـــزئيات بهذا العلم ... ولا فرق (١) .

* * *

ثالثاً : الكلام في اتصافه تعالى بالحياة :

إن الكلام في أن الله تعالى قادر ، قد اتخذ له - كما رأينا - مدخلاً للكلام في أنه تعالى حي ، وليس العكس ، إذ أنه ليس من الضروري أن يكون الحي قادراً ، كما أنه ليس من الضروري أن يكون الحي عالماً ، لكنه من الضروري - جداً - أن يكون القادر العالم حياً ، لأن صفتي القدرة والعلم تصفان حياً ولا تصفان غير الحي ، بينما صفة الحياة يمكن أن تصف القادر والعالم ، كما تصف غير القادر وغير العالم ، ولعل هذا هو السبب في تقديم المتكلمين صفتي القدرة والعلم على صفة الحياة ، فبهاتين الصفتين - القدرة والعلم - يستدل الواحد منا على كون الله تعالى حياً ، وليس العكس (٢) .

" إن كون الله تعالى حياً لا يمكن أن يعلم إلا بعد أن نعلم كونه قادراً ، فالقديم إذا كان قادراً يجب أن يكون حياً " (٣) .

و ... " الذي يدل عليه الفعل بواسطة واحدة فنحو كونه موجوداً حياً ، فإن

---

(١) البطليموسي : الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة . تحقيق محمد زاهد الكوثري . القاهرة ١٩٤٦ ص ٥٩ نقلاً عن د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق . ص ٢١٥ ، ٢١٦ ، وأيضاً انظر : الاصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٥٩ : ٣٦٩

(٢) أبو رشيد النيسابوري : ديوان الأصول : ص ٥٢٤ : ٥٥٦ ، الفخر الرازي : المطالب العالية . ج٣. ص٢١٥

(٣) أبو رشيد النيسابوري : ديوان الأصول . ص٤٦١

الفعل يدل على كونه قادراً ، وكونه قادراً يدل على كونه موجوداً حياً " (١) .

معنى هذا أن إثبات صفة الحياة لله تعالى إنما هو أمر يقوم على دعامة من التسليم والاعتقاد بأن الله تعالى قادر وعالم ، تأسيساً على أن الموصوف بالقدرة والعلم لابد أن يكون موصوفاً بالحياة ، ... وإلى هذا المعنى يشير " أبو حامد الغزالي " بقوله " إنه تعالى حي ، وهو معلوم بالضرورة ، و لم ينكره أحد ممن اعترف بكونه تعالى عالماً قادراً ، فإن كون العالم القادر حياً ضروري " (٢) .

وأيضاً يقول " البيضاوي " في طوالعه : اتفق الحكماء على أنه تعالى حي ، وحياته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة (٣) .

ويقول " الجويني " في لُمعه : صانع العالم حي عالم بجميع المعلومات ، قادر على جميع المقدورات ، وإذا ثبت كون صانع العالم عالماً قادراً ، فبالاضطرار يعلم كونه حياً ، إذ يستحيل أن يتصف بالعلم والقدرة ميت أو جماد ، وتجويز ذلك مراغمة أو عناد (٤) .

ومعنى هذا كله أن كون الله تعالى عالماً قد تأسس على كونه تعالى قادراً ، وعلى أنه ما دام الله تعالى – كذلك – فلابد أن يكون حياً ... " فالذي يدل على أن الله تعالى حي هو أنه قد صح أنه عالم قادر ، وصحة ذلك تدل على كونه حياً " (٥) .

---

(١) أبو رشيد النيسابوري : ديوان الأصول . ص٤٥٨ ، ٤٥٩

(٢) أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . ص ٥٢

(٣) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٨٥ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٦٩

(٤) أبو المعالي الجويني : لمع الأدلة . تحقيق د. فوقية حسين محمود . القاهرة ١٩٦٥ . ص٨٢ ، ٨٣

(٥) أبو رشيد النيسابوري : ديوان الأصول . ص٥٢٤

في كتابه " اللمع " يقول " أبو الحسن الأشعري " : لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حي ، لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حي لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة موتى ، فلما استحال ذلك دلت الصنائع على أن الله حي قادر (١) .

وفي كتابه " التمهيد " يقول " الباقلاني " : فإن قال قائل : ما الدليل على أن صانع الأشياء حي ؟ قيل له : الدليل على ذلك أنه فاعل عالم قادر ، والفاعل العالم القادر لا يكون إلا حياً ، يبين ذلك أنه لو جاز أن تظهر الأفعال المحكمات من ليس بحي ولا عالم ولا قادر لم ندر لعل ما يظهر من الناس من الكتابة والصناعة وسائر التصرف ، يظهر منهم وهم موتى عجزة جماد ، و لم ندر لعل السائل لنا عن هذا السؤال المناظر لنا على تصحيح مذهبه وإبطال قولنا ميت أو موات ، وهذا تجاهل من راكبه وجحد لما نحن إلى إثباته مضطرون ، فوجب أن يكون الصانع عالماً قادراً حياً (٢) .

والمعتمد عند المتكلمين لإثبات كون الله تعالى حياً طريقان : الأول : إثبات أنه تعالى عالم قادر ، الثاني : ما دام الله تعالى عالماً قادراً وجب أن يكون تعالى حياً ، وقد علمنا أنه تعالى عالم قادر ، ولكي نثبته تعالى حياً نقيس الغائب على الشاهد حيث من المعلوم أنه في الشاهد الحكم على أحد بالقدرة والعلم لابد أن يمر عبر معرفته حياً ، فنحكم على الغائب بأنه حي إذا عرفناه قادراً عالماً ، فالكلام في " أن صحة أن يعلم ويقدر تدل على كون الذات حياً ، مما قد ثبت في الشاهد من أن صحة أن يعلم ويقدر طريق إلى كون أحدنا حياً ، فيجب القضاء بذلك في

(١) أبو الحسن الأشعري : اللمع . تحقيق د. حمودة غرابة . القاهرة ١٩٧٥ ص ٢٥
(٢) الباقلاني : التمهيد . ص٤٧

كل موضع " (١) ، ... وأيضاً " فإن صحة أن يعلم ويقدر طريق إلى كون الذات حياً ، وبذلك ينكشف كونه حياً ، وما كان طريقاً إلى الشيء وينكشف به لم يفترق الحال فيه شاهداً وغائباً لأنه من هذا الوجه صار كالحقيقة فيه " (٢) .

وهذه المداخلة قد تفتح الباب أمام المخالفين للقول بالجسمية ، فما دمنا قد أثبتنا الله تعالى حياً قياساً على الشاهد للغائب من خلال أنه في الشاهد نجد العالم القادر حياً ، فيصح – من ثم – أن نقول إنه إذا كان الغائب قادراً عالماً لزم أن يكون حياً ، مما يفضي إلى القول – وفق تداعيات المخالفين – بأنه في الشاهد نجد القادر العالم جسماً ، فلابد أن يكون الغائب – كذلك – جسماً ، وهذه هي حجة المخالفين ، لكن الرد عليهم يكون بالتفرقة بين نوعين من القادرين : قادر بقدرة ... وهو الإنسان ، وهذه القدرة تستلزم وجودمحل لتوجد فيه ، وهذا المحل هو الجسم ، وقادر قديم لا بقدرة ... وكونه قديماً وقادريته لا بقدرة فلن يكون محتاجاً لمحل ... أي لن يكون محتاجاً لجسم ، وهذا القادر – الأخير – هو الله تعالى .

وإلى هذا المعنى نجدهم يشيرون بقولهم " فإن قيل فمقتضى دلالتكم على أن القديم تعالى حي من حيث إنه عالم قادر ، والعالم القادر في الشاهد لابد أن يكون حياً ، فوجب أن يكون القديم تعالى جسماً لأنه في الشاهد العالم القادر يجب أن يكون حياً بجسم ، والجواب : أن أحدنا إذا كان عالماً قادراً إنما وجب أن يكون جسماً لأنه عالم بعلم وقادر بقدرة ، وكلاهما يحتاجان في وجودهما إلى محل مبني بنية مخصوصة ، وذلك لا يكون إلا جسماً ، فهذا هو العلة في أن العالم القادر في

---

(١) أبو رشيد : ديوان الأصول . ص ٥٢٤

(٢) أبو رشيد : ديوان الأصول . ص٥٣١

الشاهد يجب أن يكون جسماً ، فإذا كان هذا هو العلة في الشاهد فلا يجب في الغائب إذا فقدت العلة ، ولو كان عالماً قادراً أن يكون جسماً " (١) .

* * *

رابعاً : الكلام في اتصافه تعالى بالإرادة :

لقد سبق وتناولنا ضرورة الفصل- في صفات الله تعالى بين صفات للذات وأخرى للأفعال ، وقلنا إن صفات الذات هي تلك التي يتصف بها الله تعالى ولا يتصف بضدها ، كصفة القدرة والعلم والقدم والحياة ، كما أن هذه الصفات لا تحتاج في إثباتها إلى إثبات الأغيار ، وقلنا إن صفات الأفعال هي تلك التي يتصف بها الله تعالى وقد يتصف بضدها ، كصفة الإرادة وضدها الكراهة ، وهذه الصفات تحتاج في إثباتها إلى إثبات الأغيار ، فهي تمثل علاقة ضرورية بين الموصوف والمتجهة إليه الصفة ، أو بين الموصوف والذي تتحقق فيه فاعلية الصفة ، كصفة العدل - مثلاً - فهي صفة من صفات الأفعال تعني أن الله تعالى عادل ، وهذه الصفة لا تتحقق إلا في وجود العالم ... وهكذا فمن الصحيح القول بإنه لولا صفات الذات : القدرة والعلم والحياة والقدم ما وجد العالم أصلاً (٢) .

وإلى مجال صفات الأفعال تنتمي صفة الإرادة ، حيث يقول فيها

---

(١) أبو رشيد : ديوان الأصول . ص٥٣٥ ، ٥٣٦ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١٦١ : ١٦٧ ، القاضي : المحيط بالتكليف . ص١٢٧ : ١٢٩ ، القاضي : المختصر في أصول الدين . ص١٨٠

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص١٢٨ ، د. أحمد صبحي : في علم الكلام . ج١.ص١٢٦

" البيضاوي " : قال أصحابنا وأبو علي وأبو هاشم والقاضي عبد الجبار (١) إنها صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة ، مرجحة لبعض مقدوراته على بعض (٢) .

والله تعالى " مريد لكونه حياً ، فإذا ثبت هذا ، والقديم تعالى حي وجب صحة أن يريد ويكره " (٣) .

والذي يدل على ثبوت هذه الصفة لله تعالى هو أفعاله ، حيث إن منها ما وقع على وجه دون وجه ، والفعل لا يقع على وجه دون وجه

---

(١) أبو علي وأبو هاشم والقاضي عبد الجبار ، هم الثلاثة من أشهر أعلام المعتزلة ، أما أبو علي فهو أبو علي محمد بن عبد الوهاب ، المشهور " ابو علي الجبائي " كان إماماً في علم الكلام على مذهب المعتزلة ، أخذه عن أبي يوسف يعقوب الشحام رئيس معتزلة البصرة في عصره ، وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري شيخ السنة ، كانت ولادته في سنة خمس وثلاثين ومائتين ، وتوفي في شعبان سنة ثلاث وثلاثمائة ، وأما أبو هاشم فهو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي بن محمد بن عبد الوهاب – وأبوه أبو علي الجبائي – متكلم مشهور فهو العالم إبن العالم حيث كان هو وأبوه من كبار المعتزلة ومن مؤلفاته : الجامع الكبير ، والأبواب الكبير ، والجامع الصغير ، والإنسان ، وكتاب العوض ، وكتاب المسائل في العسكريات ، وكتاب النقض على ارستطاليس في الكون والفساد ، وكتاب الطبائع والنقض على القائلين بها ، وكتاب الاجتهاد . وأما القاضي عبد الجبار فهو قاضي القضاة المعتزلي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار أحمد بن خليل بن عبد الله الهمداني الاسرابادي ، فقيه وأصولي ، متكلم ، مفسر ، كان مقلداً للشافعي في الفروع وعلى رأس المعتزلة في الأصول ، ورد بغداد وحدث بها وتولى القضاء بالري وتوفي بها في ذي القعدة سنة ٤١٥ هـ ، وله مؤلفات كثيرة منها : تفسير القرآن ، ودلائل النبوة في مجلدين ، وتنزيه القرآن عن المطاعن ، وأمال في الحديث ، وشرح الأصول الخمسة ، والمغني في أبواب التوحيد والعدل ، والمختصر في أصول الدين ، والمحيط بالتكليف ، وآداب القرآن ، والاختلاف في أصول الفقه ، والدواعي والصوارف ، شرح الجامعين ، وقالوا إن مؤلفات القاضي بلغت أربع مائة ألف ورقة . أنظر في هذه التراجم : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، القاضي : المحيط بالتكليف ، القاضي : المنية والأمل .

(٢) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٨٦ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٧٠

(٣) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٤٣٤

إلا لمخصص ، وهوالإرادة (١) .

فإذا ثبتت له تعالى صفة الإرادة كـان واجباً أن نثبت لـه تعـالى ضدهـا ... وهـي الكراهة (٢) .

يقول " البيضاوي " : توافق الجمهور على أنه تعالى مريد وتنازعوا في معنى الإرادة ، فقال الحكماء : هي علمه بأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الأكمل ، ويسمونه " عناية " ، وفسرها " أبو الحسين " بعلمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد ، و" النجار " بأنه غير مغلوب ولا مكروه ، و" الكعبي " بعلمه في أفعال نفسه وأمره لأفعال غيره (٣) .

ولعل قيام بعض المقدورات متقدمة على بعض أو متأخرة عن البعض يكون دليلاً على وجود مخصص ، وهذا المخصص هو الإرادة .

---

(١) المرجع السابق : ص ٤٣٥ ، ولهذا قالوا : إعلم أنه يريد بإرادة محدثة موجودة لا في محل . أنظر القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٤٤٠ ، ولعلنا نستطيع القول بأن سبب الاعتقاد بأن إرادة الله محدثة موجودة لا في محل ، ما قد يظن من أن القول بها " إرادة قديمة لله تعالى " سيؤدي إلى تجويز التغير عليه لأن الموجودات متعلقة بالإرادة ، وهذه الموجودات متغيرة متجددة ، فلو كانت الإرادة قديمة لوقع – في رأيهم – التغير في ذات الله تعالى ... وهذا محال .

(٢) هناك دلالات سمعية على ذلك ، منها قوله تعالى ﴿ *يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر* ﴾ " سورة البقرة : آية رقم ١٨٥ " ، وقوله تعالى ﴿ *ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم* ﴾ " سورة التوبة : آية رقم ٤٦ " ، وقوله تعالى ﴿ *كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروهاً* ﴾ " سورة الإسراء : آية رقم ٣٨ "

(٣) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٨٥ ، ١٨٦

ويمكن القول بأن صفة الإرادة هذه تصورها المتكلمون تصورات مختلفة :

فالفلاسفة اعتقدوها " علمه تعالى بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد ، وبكيفية أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الأكمل ، وبكيفية صدوره عنه تعالى بكون الموجود على وفق المعلوم على أحسن نظام من غير قصد وطلب شوقي ، ويسمون هذا عناية " (١) .

و " أبو الحسن البصري " اعتقدها " علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد " (٢) .

و " النجار " اعتقدها " كونه تعالى غير مغلوب ولا مكروه " (٣) .

و " الكعبي " اعتقدها " علمه تعالى في أفعال نفسه بها ، وبأمره تعالى لأفعال غيره " (٤) .

وإذا كان مخالفو " البيضاوي " يذهبون إلى القول بأن الإرادة صفة حادثة (٥) ، فإن " البيضاوي " يذهب إلى القول بأن الله تعالى مريد وإرادته غير محدثة (٦) ، وهو في ذلك له تدليلان :

الأول : أن وجود كل حادث موقوف على تعلق الإرادة به ، فلو كانت إرادة

---

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٧٠ ، ٣٧١

(٢) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٧١

(٣) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٧١

(٤) المرجع السابق : نفس الموضع

(٥) كقول القاضي عبد الجبار " إنه تعالى مريد بإرادة محدثة موجودة لا في محل " . القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٤٤٠

(٦) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٨٧ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٧٣

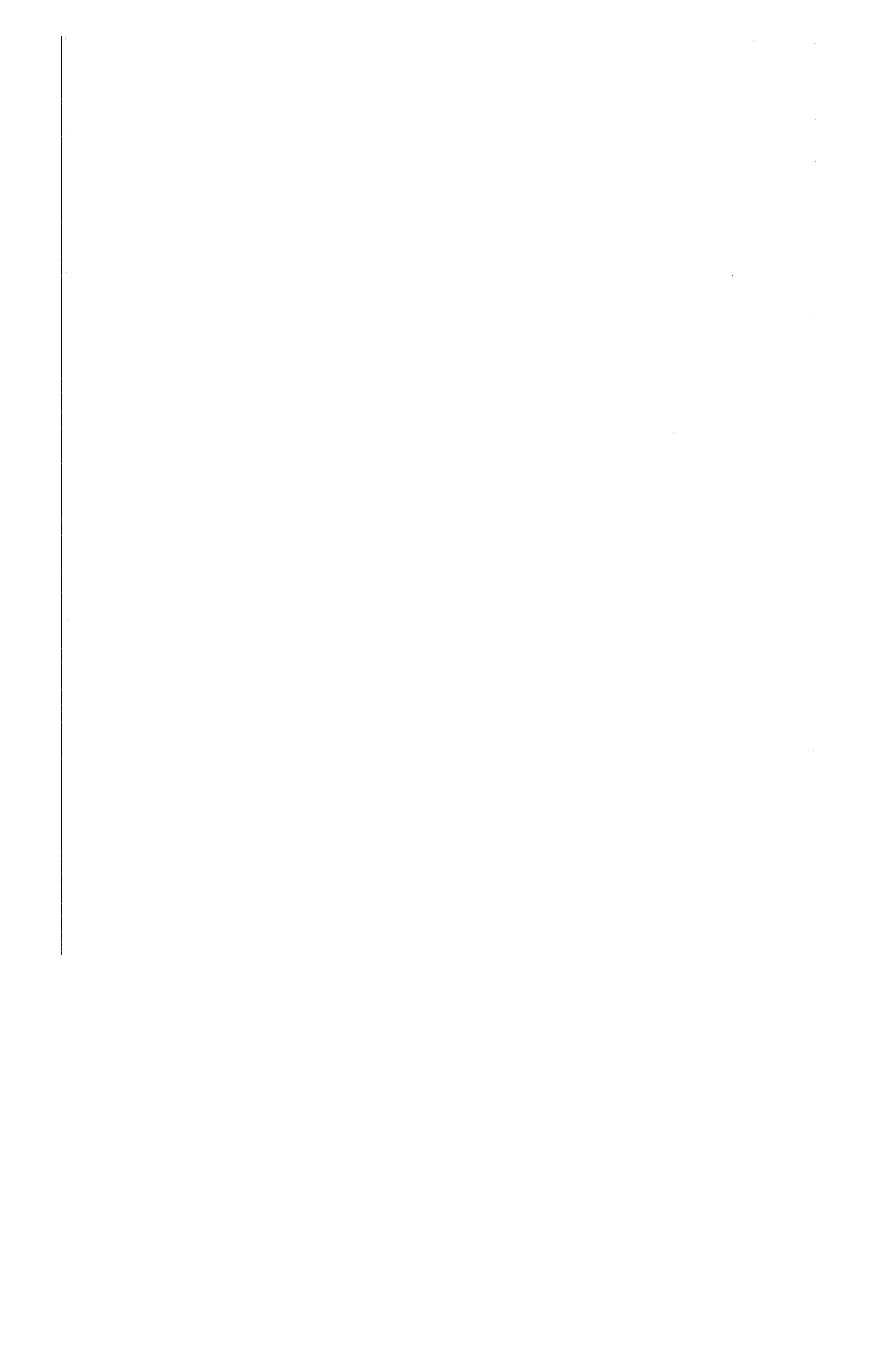
الله تعالى محدثة لاحتاجت إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل (١) .

الثاني : أن إرادة الله تعالى لو كانت حادثة فإما أن تكون قائمة بذاتها ، أو قائمة بذات الله تعالى ، وكلاهما باطل ، أما الأول فلأن الإرادة الحادثة صفة ، وقيام الصفة بنفسها غير معقول ، وأما الثاني فلأنه تعالى لا يجوز أن يكون محلاً للحوادث (٢) .

---

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٧٣

(٢) الأصفهاني : مطالع الأنظار : ص٢٧٢، ٣٧٤ ، ولمعرفة المزيد عن ردود المخالفين لمذهب البيضاوي في أن إرادة الله تعالى غير محدثة . أنظر : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٤٥٠ : ٤٥٦



الفصل الثاني
في سائر الصفات

سبق أن أوضحنا أن الكلام في الصفات الإلهية يمر عبر مدخلين : الكلام فيما **عليه تتوقف أفعال الله تعالى من الصفات ، والكلام في سائر الصفات التي** يختص بها الله تعالى ، وأوضحنا أن الكلام في سائر صفاته تعالى يتعرض لعدة مداخلات ... مثل : أنه تعالى سميع بصير ، وأنه تعالى متكلم ، وأنه تعالى باق ، وأنه تعالى له الاستواء واليدان والعين والوجه ، وأنه تعالى يرى في الدار الآخرة يوم القيامة .

* * *

أولاً : الكلام في أنه تعالى سميع وبصير :

السمع والبصر صفتان لازمتان في حق الله تعالى ، ذلك لأن " الحجج السمعية (١) دلت على أنه تعالى سميع بصير ، وليس في العقل ما يصرفها عن

---

(١) أنظر على التوالي سور القرآن الكريم : البقرة : آيات رقم ٩٦ ، ١١٠ ، ١٢٧ ، ١٣٧ ، ١٨١ ، ٢٢٤ ، ٢٣٣ ، ٢٣٧ ، ٢٤٤ ، ٢٦٥ ، آل عمران : آيات رقم ٥ ، ٢٠ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٨ ، ١٢١ ، ١٥٦ ، ١٦٣ ، النساء : آيات رقم ٥٨ ، ١٣٤ ، ١٤٨ ، المائدة : آيات رقم ٧١ ، ٧٦ ، الأعراف : آية رقم ٢٠٠ ، الأنفال : آيات رقم ١٧ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ٥٣ ، ٦١ ، ٧٢ ، ١١٥ ، التوبة : الآيتان رقم ٩٨ ، ١٠٣ ، يونس : آية رقم ٦٥ ، هود : آية رقم ١١٢ ، يوسف : آية رقم ٣٤ ، إبراهيم : آية رقم ٣٩ ، الإسراء : آيات رقم ١ ، ١٧ ، ٣٠ ، ٩٦ ، الأنبياء : آية رقم ٤ ، الحج : الآيتان رقم ٦١ ، ٧٥ ، النور : الآيتان رقم ٢١ ، ٦٠ ، الفرقان : آية رقم ٢٠ ، الشعراء : آية رقم ٣٢٠ ، العنكبوت : الآيتان رقم ٥ ، ٦٠ ، =

ظواهرها ، فيجب الإقرار بها " (١) .

وقبل الكلام في هاتين الصفتين : كونه تعالى سميعاً ، وكونه تعالى بصيراً ، نـود أن نوضح تفرقة نعتقدها ضرورية ، وذلك بين السميع البصير ، من ناحيـة ، وبين السامع المبصر من ناحية ثانية ، ذلك لأن الخلط بينهما قد يؤدي إلى الوقوع في القول بالقدم ، وهذا مالا نعتقد أن أحداً من المتكلمين يقول به ، علاوة على أن " البيضاوي " لم يورد هذه التفرقة فجاء عرضه لصفتي السمع والبصر بالنسبة لله تعالى متسماً بقدر كبير من التبسيط وعدم الحسم كما سنبين فيما بعد .

إن الكلام في التفرقة بين السميع والسامع ، وبين البصير والمبصر ، إنما هو يعتمد على القول بأن السميع هو الموجود الذي به حال خاصة به تمكنه من السمع إذا وجد المسموع - دون الحاجة إلى هذا المسموع - على حين نجد أن السامع هو ما يسمع المسموع حال وجوده - وهنا تبدو الحاجة إلى المسموع ، ومن هنا فقد جاء قولهم بأن السميع البصير هو " المختص بحال لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع ويبصر المبصر إذا وجدا ، وأما السامع المبصر فهو أن يسمع ويبصر في الحال ، ولهذا قلنا إن الله كان سميعاً بصيراً فيما لم يزل ، ولم نقل إنه سامع مبصر فيما لم يزل لفقد المسموع والمبصر " (٢) .

= لقمان : آية رقم ٢٨ ، الأحزاب : آية رقم ٩ ، سبأ : الآيتان رقم ١١ ، ٥٠ ، فاطر : الآيتان رقم ٣١ ، ٤٥ ، غافر : آيات رقم ٢٠ ، ٤٤ ، ٥٦ ، فصلت : الآيتان رقم ٣٦ ، ٤٠ ، الشورى : الآيتان رقم ١١ ، ٢٧ ، الدخان : آية رقم ٦ ، الفتح : آية رقم ٢٤ ، الحجرات : الآيتان رقم ١ ، ١٨ ، الحديد : آية رقم ٤ ، المجادلة : آية رقم ١ ، الممتحنة : آية رقم ٣ ، التغابن : آية رقم ٢ ، الملك : آية رقم ١٩ ، الإنسان : آية رقم ٢ ، الانشقاق : آية رقم ١٥ .

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٨٨ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٧٤

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة . ص١٦٧ ، ١٦٨

ويقول " البيضاوي " : دلت الحجج السمعية على أنه سبحانه وتعالى سميع بصير ، وليس في العقل ما يصرفها عن ظواهرها فيجب الإقرار بها (١) .

ويسوق " البيضاوي " تدليلاً على كون الله تعالى سميعاً بصيراً فيقول : إن الحي إن لم يتصف بهما – أي السمع والبصر – كان ناقصاً ، وهو إقناعي لأنه متوقف على أن كل حي يصح أن يتصف بهما ، وإن عدم اتصاف الحي بهما نقص (٢) .

ثم يقول : وللمخالف أن يمنعهما (٣) .

وما نريد توضيحه هنا بشأن قول " البيضاوي " " إن الحي إن لم يتصف بهما كان ناقصاً " وقوله " وللمخالف أن يمنعهما " هو أنه ليس كل حي يدخل تحت هذا القياس ، لكن الصحيح – فيما نعتقد – أن نقول : إن الحي حياة قد يكون فيها نقص ، ومع ذلك نجده يسمع ويبصر ... فما بالنا بالحي حياة هي أتم وأكمل حياة ؟ (٤) .

إن هناك – فيما نرى – تلازماً واضحاً بين الحياة للقديم تعالى – وهي أتم وأكمل حياة – وبين كونه تعالى سميعاً وبصيراً ، إذ لا يتصور في كامل الحياة وتامها أن لا يكون سميعاً بصيراً (٥) .

---

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٨٨ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٧٤

(٢) المرجعان السابقان :نفس الموضع

(٣) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٨٨ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٧٤ .

(٤) وفي هذا يقول الفارابي : إن إسم الحي قد يستعار لغير ما هو حيوان ، ، فيقال على كل موجود كان على كماله الأخير ، وعلى كل ما بلغ من الوجود والكمال إلى حيث يصدر عنه ما من شأنه أن يكون منه كمال ، فعلى هذ الوجه إذا كان الأول وجوده أكمل وجود كان أيضاً أحق بإسم الحي من الذي يقال على الشيء باستعارة . أنظر : الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة . مصر . ص١٣

(٥) د. أحمد الجزار : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري . ص٤٨ وما بعدها

يقول الشارح : اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه ، فقال حجة الإسلام والكعبي وأبو الحسين البصري السمع والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات ، وقال الجمهور عن أصحابنا ومن المعتزلة والكرامية : هما صفتان زائدتان على العلم وبالمسموعات والمبصرات ، لأنه قد دلت الحجج السمعية على أنه تعالى بصير (١) .

ونشير إلى أن صفتي السمع والبصر بالنسبة إلى الله تعالى لا تحتاجان إلى الآت جسمانية بها يسمع ويبصر ، ... وإلى ذلك يشير الشارح بقوله " إعلم أن العقل دل على استحالة إدراكه تعالى بالآلآت الجسمانية ، فالسمع والبصر في حقه تعالى لا يكون بالآت جسمانية " (٢) .

ويبين لنا الشارح تدليلات " البيضاوي " على كون الله تعالى سميعاً بصيراً على أساس الاعتماد على القول بأن الحي لابد أن يسمع ويبصر ، ثم يقول : هذا استدلال إقناعي لأنه متوقف على أن كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ، وإن عدم الاتصاف بهما نقص (٣) .

ويعطي " البيضاوي " - والشارح - للخصم الحق في أن يرفع هذا الدليل ، تأسيساً على أن حياة الله تعالى ليست كحياتنا ، ومن ثم فلا اشتراك بين الحياتين في جميع الأحكام ، وإلى ذلك يشير الشارح بقوله " إن حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا ، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الأحكام ، فلا يلزم من كون

---

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٧٤ ، ٣٧٥

(٢) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٧٥

(٣) المرجع السابق : نفس الموضع

حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته تعالى كذلك " (١) .

وأيضاً يقول : إن عدم اتصاف الحي بهما – أي بالسمع والبصر – نقص ، وإنه يجوز خلو القابل للشيء عنه وعن ضده (٢) .

إن السمع والبصر صفتان لازمتان لله تعالى ، وهما لا تستلزمان قدم المسموع ولا المبصر ، وفي ذلك يقول الشارح : إن سمعه وبصره إن كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر ، واللازم باطل لأن ما سوى الله حادث ، بيان الملازمة أن السمع والبصر لا يتحققان بدون المسموع والمبصر (٣) .

جاء في " ديوان الأصول " " فإن قيل فما قولكم في السميع والبصير ، هل له به صفة زائدة على كونه حياً لا آفة به أم لا ؟ قيل له : هذا مما اختلف فيه ، فذكر في موضع ما يدل على أن له بكونه سميعاً صفة زائدة على كونه حياً لا آفة به ، وذكر في موضع ما يدل على أنه لا صفة له في ذلك زائدة على كونه حياً لا آفة به وهو الصحيح ، والدليل على ذلك أنه لو كان له في ذلك صفة زائدة على كونه حياً لا آفة به لكان لا يمتنع أن يحصل القديم تعالى حياً بلا آفة ولا يكون سميعاً بصيراً بأن لا يحصل على تلك الصفة ، أو يحصل على تلك الصفة فيكون سميعاً بصيراً ، وإن قدرنا أنه لا يكون حياً ، إذ ليس بين الصفتين تعلق من وجه معقول ، فلما علمنا أن القديم تعالى لا يكون حياً بلا آفة إلا وهو سميع بصير ، أو لا يكون سميعاً بصيراً

---

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٧٥

(٢) المرجع السابق . نفس الموضع

(٣) المرجع السابق . نفس الموضع ، هذا ونعتقد أن ما فات البيضاوي – والشارح أيضاً – أن السميع هو ما لا يحتاج لتحقق صفته تلك إلى المسموع ، وكذلك البصير ، أما الذي يحتاج إلى المسموع لتحقق صفة السمع فهو السامع ، والذي يحتاج إلى المبصر – بالفتح – لتحقق صفة البصر فهو المبصر – بالكسر

إلا وهو حي لا آفة به ، علم أن الموضع في ذلك إلى كونه حياً بلا آفة " (١) .

وجاء في " شرح الأصول الخمسة " توضيحاً للتفرقة بين السميع والسامع ، وبين البصير والمبصر " يجب أن يعلم أنه تعالى كان سميعاً بصيراً فيما لم يزل وسيكون سميعاً بصيراً فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، لأن المرجع في ذلك ليس إلا إلى كونه حياً لا آفة فيه ، وهذا ثابت للقديم تعالى في كل حال ، ويعلم أنه لم يكن سامعاً مبصراً فيما لم يزل ولا يكون سامعاً مبصراً فيما لا يزال لفقد المسموع والمبصر " (٢) .

ونعتقد أن عبارة القاضي السابقة توضح لنا تفرقة حاسمة بين السميع والسامع ، وبين البصير والمبصر ، حتى لا يقع البعض في خطأ القول بالقدم بالنسبة للأشياء ، والاحتياج بالنسبة لله تعالى ، كما نعتقد أن هذا الكلام ينفي عدم لزوم قدم المسموع والمبصر – بالفتح – ، كما يبين هذا الكلام خطأ ذهاب المخالفين " للبيضاوي " إلى اشتراط السمع بإدراك المسموع ، والبصر بإدراك المبصر تأسيساً على وصف الله تعالى بالسميع لا السامع والبصير لا المبصر ، إذ الأول – السميع والبصير – لا احتياج له إلى الأغيار ، بينما الثاني – السامع والمبصر – في حاجة إلى الأغيار (٣) .

* * *

ثانياً : الكلام في أنه تعالى متكلم :

صفة الكلام – الله تعالى متكلم – من الصفات التي يكاد المتكلمون أن يكونوا

---

(١) أبو رشيد : ديوان الأصول . ص٥٧٠

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص١٧٤

(٣) أنظر في تفصيل ذلك : الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٧٤ : ٣٧٦

متفقين عليها ، ولكنهم - وسط هذا الاتفاق - مختلفون فيما دون ذلك من تفصيلات ، فنحن إذ نطالع " المقالات " نجد صورة حية لهذا الاختلاف ، " اختلفت المعتزلة في ذلك فمنهم من أثبت الباري متكلماً ، ومنهم من امتنع أن يثبت الباري متكلماً ، وقال : لو ثبته متكلماً لثبته متفعلاً ، والقائل بهذا عباد بن سليمان ، فهو يقول : لا أقول إن الباري متكلم واقول إنه مكلم ، وهذا خلاف إجماع المسلمين ، وزعم أن " متكلم " متفعل فيلزمه أن لا يقول إن الباري متفضل لأن " متفضل " متفعل ، ولا يقول قيوم لأن " قيوم " فيعول ، وقال أكثر المعتزلة إلا من قال منها بالطباع (١) : إن كلام الله سبحانه فعله ، وإن لله كلاماً فعله ،

---

(١) القول بالطبع أو الطباع أو الطبائع في الجسم أو الجوهر ، يذهب معتقدوه - فيما نرى - إلى الحد من قدرة الله تعالى ، وقدرة الله تعالى - في عقيدة جمهور المسلمين - غير محدودة ، ومن ثم جاز لنا أن نقول إن الرافضين للمذهب الطبائعي قد جاء رفضهم هذا سعياً من جانبهم إلى توكيد هيمنة القدرة الإلهية وسيطرتها بشكل مطلق فعال ، وليس في هذا التوكيد أي نفي لقوانين الطبيعة أو قول بتعطيلها ، هذا ويمكن رصد معمر بن عباد السلمي والنظام والجاحظ وأبي القاسم من صفوف المعتزلة القائلين بالمذهب الطبائعي في الجسم والجوهر لتوجد فيها ملحقاتها من الأعراض والحوادث ، فمعمر يقول بأن الله تعالى لم يخلق شيئاً سوى الأجسام ، على حين نجد ملحقات هذه الأجسام من الأعرض والحوادث ليست من مقدورات الله تعالى إنما هي من موجودات الأجسام واختراعها على أحد طريقين : إما بالطبع كما نلاحظ مشاهدةً في النار التي بها تصير الحرارة لما في النار من " طبع " جلب الحرارة ثم إحداثها في غيرها ، وإما بالاختيار كما نلاحظ مشاهدةً في الحيوان الذي يمكنه إحداث الحركة وضدها السكون ، والافتراق وضده الاجتماع ، والنظام يذهب إلى القول بأن الأعراض نوعان : الأول ما أقدر الله تعالى الإنسان عليه ، والثاني لم يقدر الله تعالى الإنسان عليه ، فأما مقدور الإنسان من الأعراض فهو الحركة ، وأما ما ليس بمقدور للإنسان فالله تعالى يفعله بإيجاب خلقه تعالى للأشياء ... كذهاب الحجر عند دفعة الدافع ، والحداره عند رمية الرامي به ، مما يعني " أن الله سبحانه طبع الحجر على أن يذهب إذا دفعه دافع ، وكذلك سائر الأشياء المتداولة " أنظر : د. علي سامي النشار . نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . ج١.ص٤٩٨ ، د. أبو ريدة : النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية . ص١١٣ ، وإلى هذا المعنى يشير الشهرستاني بقوله " إن كل ما جاوز حد القدرة من الفعل فهو فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة ، أي أن الله تعالى طبع الحجر طبعاً و =

وإنه محال أن يكون الله سبحانه لم يزل متكلماً ، وقال بعض مشايخ الصوفية : إن الله سبحانه لم يخلق الكلام إلا على معنى أنه خلق ما أوجبه ، وإن الله لا يكلم أحداً في الحقيقة ولا يفعل الكلام على التصحيح ، وإن كلام الله فعل الجسم بطباعه ، وحقيقة قول هؤلاء أنه لا كلام لله في الحقيقة ، وأن الله ليس بمتكلم في

= خلقه خلقاً ، إذا دفعته اندفع وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً " . أنظر : الشهرستاني : الملل والنحل . ج١. ص٥٥ (ونعتقد أننا لو ابتعدنا بهذا النص عن نسقه العقائدي لاقتربنا به من أحد قوانين الحركة الثلاثة التي قال بها نيوتن مكملاً ما بدأه جاليليو ... وهو القانون الأول ونصه " الجسم الساكن يبقى ساكناً والجسم المتحرك يبقى متحركاً في خط مستقيم بسرعة منتظمة ما لم تؤثر عليه قوة تغير من حالته " ولعل هذا الطرح يدعم موقفاً أعلناه من قبل وهو ضرورة قصر الجانب الطبيعي على الفهم العلمي وعدم إقحام النصوص الدينية مفسرة لظواهر الطبيعة ، لأن فهم الطبيعة وفق المنظور العلمي سيقسم الباحثين إلى مصيب ومخطيء ، على حين نجد أن فهم الطبيعة وفق المنظور الديني سيقسم الباحثين إلى مؤمن وكافر ، ونعتقد أن في هذا التقسيم الأخير خطورة ما بعدها خطورة . أنظر : في تفصيل ذلك د. سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية . ص٣٩٠ ، ٥٠٨ ، د. منى أبو زيد : الفكر الديني عند زكي نجيب محمود . دار الهداية . القاهرة ١٩٩٣ ط١ . ص٢٦٣ ، وما بعدها، وكذلك تصدير الكتاب السابق بقلم أستاذنا الدكتور عاطف العراقي . ص ٣ : ٧) إن العالم عند النظام – وأغلب الطبائعيين – مكون من أجسام مختلفة وجواهر متضادة منها ما هو خفيف فيكون طبعه الصعود لأعلى ومنها ما هو ثقيل فيكون طبعه الهبوط لأسفل ، ومنها ما هو حي له القدرة أن يتحرك بنفسه حركة إرادية ، ومنها ما هو ميت فلا يتحرك بنفسه بل بغيره ، والله تعالى هو الذي يجبر كل هذه المتضادات وفق ما يريد هو ، بمعنى أن الله تعالى هو الذي يجمع من هذه العناصر المتباينة ما يشاء جمعه ويفرق ما يشاء تفريقه ، فإذا كان الجمع والتفريق على غير طبائع الأشياء فالله تعالى هو القاهر لها لتكون على غير طباعها ، وإلى هذا المعنى يشير الخياط بقوله " إن إبراهيم النظام كان يزعم أن الله تعالى قد قهر هذه الأشياء المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها إذا خليت وما هي عليه ، فأما إذا منعت مما هي عليه من المنافرة وقهرت على الاجتماع فإن من جوهرها وشأنها الاجتماع عند القهر ، كما أن من جوهرها وشأنها المنافرة عند تخليتها وما هي عليه ، فإن من شأن الماء السيلان ، وقد يمكن منعه من ذلك ، وإن من شأن الحجر الثقيل الانحدار وقد يمنع منه ، ومن شأن النار التلهب ، والصعود علواً ، وقد تمنع =

الحقيقة ولا مكلم وهذا قول " معمر " وأصحاب الطبائع ، وقالت شرذمة : إن الله لم يزل متكلماً ، بمعنى أنه لم يزل مقتدراً على الكلام ، وإن كلام الله محدث ، وافترقوا فرقتين : فقال بعضهم : مخلوق ، وقال بعضهم : غير مخلوق ، وقال " إبن

= من ذلك فتأخذ سفلاً " أنظر : الخياط : الانتصار والرد على إبن الراوندي الملحد . ص٧٦ ، وقد ذهب أبو القاسم البلخي إلى القول بأن الأجسام لها طبائع محددة من خلالها يفعل بهذه الأجسام ما يفعل بها وفيها ، وهذا معناه أن كل الأجسام الموجودة في العالم تتكون من الطبائع الأربعة . وهذا القول من جانب أبي القاسم يرفضه البصريون من المعتزلة وينفونه تماماً حرصاً من جانبهم على عدم تقييد القدرة الإلهية المطلقة . أنظر : أبو رشيد : المسائل في الخلاف . ص١٩ ، ونشير إلى أن أبا هاشم له كتاب في النقض على أصحاب الطبائع ، ويستخدمه خصوم الطبائعيين في الرد على القائلين بالطبع . أنظر : البغدادي : الفرق بين الفرق . ص١٣٢ ، إبن النديم : الفهرست . دار المعرفة للطباعة والنشر . بيروت . ص٢٦١ ، هذا ويشير الباقلاني إلى مذهب الطبائعيين بقوله " وأما من قال إن العالم بأسره مركب من الطبائع الأربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فإنه باطل من وجوه : أحدها أن هذه الطبائع أعراض محدثة متضادة على الأجسام لأنه محال اجتماع الحرارة مع البرودة في محل واحد ، فيجب حدوث الحرارة بعد بطلان البرودة ، وكذلك الرطوبة بعد اليبوسة ، فيجب حدوث هذه الطبائع وإستحالة كونها قديمة أو بعضاً للقديم ، كما لا يجوز أن تكون جزئيات الحركة والسكون منفصلات عن كليات قديمة ، فوجب القضاء على حدوث هذه الطبائع وأنها حادثة من غير طبائع ، فكذلك جائز حدث سائر العالم عن غير طبيعة " . أنظر الباقلاني : التمهيدي . ص ٥٤ ، ومن ناحية أخرى نجد أبا رشيد النيسابوري يؤكد على أن أكثر مشايخ المعتزلة مجمعون على القول بأن الطبع غير معقول ، كما نجد أبا القاسم يذهب إلى القول بأن الأجسام التي تظهر في العالم مكونة من الطبائع الأربعة التي بها تتهيأ أن يفعل فيها وبها ما يفعله الحي القادر بقدرته ، فللحنطة خاصية ولا يجوز أن ينبت منها الشعير ما دامت الطبيعة والخاصية فيها ، ونطفة الإنسان لا يجوز أن يخلق الله تعالى منها حيواناً آخر ، لكن أبا رشيد يعود ليؤكد على أن الله تعالى قادر على أن ينبت من الحنطة وهي على ما هي عليه شعيراً ، ويخلق من نطفة الإنسان أي حيوان أراد ، فما من مقدور إلا والله تعالى قادر عليه ، فالقادر لذاته ليس عاجزاً عن شيء ، ومقدورات العباد إذا كانت محصورة محدودة ، فإن مقدورات الله تعالى غير محصورة وغير محدودة ، فعند أبي رشيد أن الله تعالى قادر على أن يخلق من نطفة الإنسان أي حيوان آخر اراد الله تعالى أن يكون مخلوقاً موجوداً ، تأسيساً على أن إرادة الله تعالى لا حدود لها وليس عليها قيود ، والله تعالى قادر على أن يجمع بين النار والقطن ولا يكون هناك إحراق . وما =

كلاب " : إن الله لم يزل متكلماً ، والكلام من صفات النفس كالعلم والقدرة " (١) .

وإلى صفة الكلام بالنسبة إلى الله تعالى يشير " البيضاوي " بقوله " تواتر إجماع الأنبياء عليهم السلام واتفاقهم على أنه سبحانه وتعالى متكلم ، وكلامه ليس بحروف ولا صوت يقومان بذاته تعالى خلافاً للحنابلة والكرامية ، أو بغيره خلافاً للمعتزلة ، بل هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغايرة للعلم والإرادة لأنه تعالى قد يخالفهما فإنه تعالى أمر أبا لهب بالإيمان مع علمه تعالى بأنه لا يؤمن " (٢) .

= نراه – هنا – أن هذا القول الأخير أدخل إلى مذهب الأشاعرة منه إلى مذهب المعتزلة ، حيث الأشاعرة يرون الصواب في نفي العلل القريبة حتى يصبح من الجائز أن يحدث شبع ولا طعام وجوع مع طعام وأن يقع اتصال بين القطن والنار دون حدوث احراق ، وأن يتحول القطن إلى رماد محرق دون ملاقاة النار . أنظر في تفصيل هذه الإشكالية : أبو رشيد : المسائل في الخلاف . ص ١٣٣ : ١٤٩ ، د. سعيد مراد : إبن متوية وآراؤه الكلامية والفلسفية . مخطوط دكتوراه . كلية الآداب جامعة الزقازيق . ١٩٨٦ . ص٤٤٢ ، علي فهمي خشيم : الجبائيان . مكتبة الفكر . ليبيا ١٩٦٨ . ط١ . ص١٥١ : ١٧٤ ، إبن رشد : تهافت التهافت . تحقيق د. سليمان دنيا . دار المعارف . مصر ١٩٨٠ ، ١٩٨١ . ص٢٤٥ : ٢٤٧ ، د. عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية . ص ١١٣ ، د. عاطف العراقي : مقال بمجلة القاهرة . العدد ١٤١ لسنة ١٩٩٤ . ص١٣٢ : ١٤٢ ، د. نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني . ص ٨١ ، ٨٤ ، د. سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية . ص ٣٧٣ : ٣٧٨ .

(١) الاشعري : مقالات الإسلاميين . ج١. ص٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ج٢ . ص٢٠٠ ، ٢٠١

(٢) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٨٩ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٧٦

فكلام الله تعالى مجمع عليه بين الأنبياء عليهم السلام (١) ، كما أنه محل اتفاق بين أكثر المتكلمين بوجه عام ، وواضح من النص السابق " للبيضاوي " أن الاختلاف الذي قد كان بين المسلمين لم يكن في : هل الله تعالى متكلم أم لا ، بل كان الخلاف في كيفية هذا الكلام ، والمجمع عليه بين الأشاعرة - بوجه عام - أن كلام الله تعالى ليس حروفاً ولا أصواتاً قائمة بذات الله تعالى (٢) ، تأسيساً على أن الحروف والأصوات أعراض محدثة فلو صح حدوثها قياماً بذاته تعالى لصارت الذات المقدسة محلاً للحوادث ، وما هو محل للحوادث حادث ، وذلك محال في حق الله سبحانه وتعالى ، ومن ثم فقد ثبت عدم قيام الحوادث بذاته تعالى .

وكلام الله تعالى عند " البيضاوي " يختلف عن العلم ويختلف عن الإرادة ويغايرهما ، لأن كلام الله تعالى قد يخالف علمه وإرادته ، ودليل ذلك أن الله

---

(١) ومن هنا لا يكون غريباً القول بأن من بين الأسباب وراء تسمية علم الكلام بهذا الإسم أن أشهر مسألة وقع فيها الخلاف بين المسلمين في عهد مبكر .. هي : هل كلام الله تعالى المتلو حادث أم قديم ، وقد أجمع كثير من المؤرخين على أن هذه الجزئية بالذات هي السبب الرئيسي في تسمية هذا العلم بـ " علم الكلام " ، ذلك لأن مشكلة " الكلام الإلهي " كانت من المسائل الرئيسية التي أثيرت حولها شكوك كثيرة ، بل إنها تعدت مرحلة الشكوك إلى مرحلة النفي المعنوي ثم القتل الجسدي وسفك الدماء ، ذلك حين نعلم أن المعتزلة قالت بأن كلام الله تعالى مخلوق واستخدمت السلطة السياسية لإجبار العلماء والفقهاء - ثم العامة - على اعتناق مقولتهم تلك ، ولما تولى المتوكل السلطة أبعد المعتزلة عن البلاط وقرب إليه الأشاعرة وأهل السنة ، الذين كانوا يقولون بقدم الكلام الإلهي ، وصار المجال أمامه متسعاً للثأر من المعتزلة معرفياً ومادياً ، . أنظر في ذلك : الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة . ص٦٣ وما بعدها ، د. أحمد الجزار : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر . ص٣٦ : ٤٨

(٢) أنظر في مجمل مذهب الأشاعرة . الشهرستاني : الملل والنحل . ج١ . ص٩٤ : ١٠٣

تعالى " أمر " أبا لهب أن يؤمن لكنه تعالى كان " يعلم " أن أبا لهب لن يؤمن ، ويتوقف " البيضاوي " عن الإطناب في الكلام في مسألة كلام الله تعالى بقوله " والإطناب في ذلك قليل الجدوى " (١) .

وحقيقة الأمر فإن مسألة كلام الله هذه ، أو مسألة الكلام الإلهي قد أفرزت تصوراتٍ كثيرة متباينة ومختلفة ، ولكل فرقة من الفرق الكلامية تصورها الذي تقف عنده ولا ترضى عنه بديلاً ، فالمعتزلة (٢) – وهم الطرف المقابل للأشاعرة – لهم تصورهم القائل بأن كلام الله تعالى ليس قائماً بالنفس وليس قديماً بل هو حادث في محل تأسيساً على تصورهم بالنسبة لصفات الذات وصفات الأفعال ، فعندهم – المعتزلة – أن كلام الله تعالى – ومن ثم القرآن الكريم – ليس من صفات الذات الإلهية القديمة ، بل هو صفة من صفات الأفعال ، لأنه – أي القرآن الكريم – كلام والكلام فعل ، ومن هنا لم يصح – عندهم – القول بقدم القرآن الكريم ومن ثم الكلام الإلهي (٣) .

---

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٨٩

(٢) عنهم يقول الشهرستاني : ومما يعم المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم ، والقدم أخص وصف لذاته ، ونفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا : هو عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة ، وهي صفات قديمة ومعان قائمة ، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته الألوهية والإلهية ، واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل . أنظر الشهرستاني . الملل والنحل . ج١. ص٤٣ : ٤٥

(٣) ما نريد تأكيده هنا – والتشديد عليه – القول بأن مسألة تحديد صفة الكلام الإلهي – ومن ثم القرآن الكريم – هي مسألة تصوراتية خلافية بين مفكري المسلمين ، هذا وقد أوضحنا رأينا القائل بخطأ محاولة المعتزلة فرض فكرتهم – تصورهم – عن خلق القرآن – ومن ثم الكلام الإلهي – على العلماء والفقهاء بقوة المأمون وسيفه ، ومع فشلهم في ذلك ارتفع المد – التصوري – المخالف لهم واستقر في قاع اللاوعي – والوعي – حتى صار القول بغيره كفراً وخروجاً عن الملة . أنظر في توضيح ذلك : إبن =

إن صفــة القدرة كما أن لها اتصالاً وثيقاً بالفعل ، حيث يدل الفعل الموجــود - الخــلق - على القدرة ، فإن له اتصــالاً وثيقــاً - كذلـك - بـالعلم إذ الفعل الدال على القـدرة بوجـوده (١) ، يـدل علـى العلـم بحكمتـه ووقوعـه علـى وجـه الإتقان والإحكام (٢) ، والعلم - كذلـك - كمـا يظهـر في صـورة الفعـل المحكـم والمتقن ، فإنه - يظهر في صورة الكلام ، لكنه - وكما لا يماثل الفعل القدرة فـإن الكلام لا يماثل العلم ، لأن الفعل هو تجليات القدرة ، والكلام هو تجليات العلم .

= خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب . ص١٦١ : ١٦٧ ، القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل . ج٧ . تحقيق إبراهيم الإبياري . القاهرة ١٩٦١ ص٣ ، أبو رشـيد : المسـائل في الخلاف . ص١٩ وما بعدها ، ص١٥٨ وما بعدها ، إبن متوية : التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض . تحقيق د. سامي نصر لطف . دار الثقافة للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٧٥ . ص٣٩٦ : ٤٠١ ، الأشعري : مقالات الإسلاميين . ج١ . ص٢٦٧ : ٢٦٩ ، د. سعيد مراد : إبن متوية وآراؤه الكلامية والفلسفية . ص٣٣٢ : ٣٣٥ ، إبن الجوزي : المنتظم في تاريخ الملوك والأمم . حيدر آباد . الدكن .ج١.ص١٧٢ ، أحمد أمين : ضحى الإسلام . مكتبة النهضة العربية . مصر .ج٣.ص١٦١ ، المسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر . تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . المكتبة التجارية ١٩٤٨ ج٤ .ص٢٨ ، المستشار عبد الحليم الجندي : أحمد بن حنبل . دار المعارف . مصر ١٩٧٧ . ص٣٣٣ ، ٣٧٢ ، د. نصر حامد أبو زيد : مقالتان بمجلة أدب ونقد . العددان ١٠٥ ، ١٠٦ لسنة ١٩٩٤ ، د. سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد النيسابوري . ص٣٧٨ : ٣٩١ ، ٥٠٨ ، ٥٠٩

(١) في ذلك يقولون : إن الفعل هو دلالة على أن الفاعل كان قادراً ، لا على أنه قادر في الحال ، لأنه كيف يدل على كونه قادراً في الحال وهذه الحالة يكون الفعل فيها موجوداً ، وإنما يصح أن يكون قادراً قبل الفعل لأنه معدوم فيوجده ، فأما في حال الفعل فلا يتأتى ذلك . أنظر : القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص١١٢

(٢) هذا القول يقوم على ثلاث دعامات : الأولى : الإتقان والإحكام ، وفيها يقولون : إن الذي يدل على أن الله تعالى عالم أنه قد صحت منه الأفعال المحكمة ، وصحة الأفعال المحكمة تدل على كون الله تعالى عالماً . أنظر : أبو رشيد : ديوان الأصول .ص٤٩٣ ، الثانية : وجود النظام التام والتواتر المستمر في الخلق ، وفيها يقولون : لقد ثبت أن الله تعالى يخلق أشياء مخصوصة وفي أماكن مخصوصة ، فيخلق الثمار =

ثالثاً : الكلام في أنه تعالى باق :

نستطيع من جانبنا القول بأن الكلام في أن الله تعالى باق يعد متسقاً مع الكلام في أنه تعالى موجود ، إذ البقاء شرطه الوجود ، ونقول - كذلك - إن الكلام في الوجود يعد متسقاً مع الكلام في أن الله تعالى قديم ، تأسيساً على أن وجوده تعالى أشرف وأكمل وجود (١) ، ونقول - كذلك - إن الكلام في كون الله تعالى قديماً يعد متسقاً مع الكلام في أنه تعالى أزلي ، تأسيساً على غناه تعالى التام عن الأغيار ، لأن الذي لا بداية له يصح القول بأنه لا نهاية له ، فالله تعالى " ازلي

= في أوقاتها والزرع في أوقاتها ، والأولاد في أوقاتها ، بحيث لا يقع في ذلك تقديم وتأخير على درجة الإفراط ، ثم يخلق كل جنس من جنس مخصوص حيواناً كان أو ثماراً ، لأنه يخلق الإنسان من الإنسان ، والبهائم من البهائم ، فكان كل جنس من جنسه ، وكذلك يخلق الرمانة من شجرة الرمان والعنب من الكرم والتفاحة من شجرها ، فلابد من أن يكون عالماً بذلك ، إذ لو لم يكن عالماً بذلك لما تأتى ذلك على هذا الترتيب . أنظر : أبو رشيد : ديوان الأصول . ص٥٠٨ ، ٥٠٩ ، الثالثة : الدليل النفساني ، بأن علم الإنسان ليس من نفسه بل من آخر أشمل منه علماً ، وفيها يقولون : لقد ثبت أن أحدنا يعلم ما قد وقع منه من الأفعال المحكمة كالصنائع والحرف ، وقد علم أنه عالم بعلم وعلم أن ذلك العلم ليس من قبله ولا من قبل غيره من القادرين بقدر ، فيجب أن يكون من قبل الله تعالى ، ثم ثبت أن العلم إنما هو اعتقاد واقع على وجه ، وثبت أنه إذا كان من جهة القديم تعالى فلا يكون الوجه إلا وقوعه من قبل العالم المعتقد وذلك ينبيء عن كونه عالماً أنظر : أبو رشيد : ديوان الأصول . ص٥١٠

(١) ذلك لأن الله تعالى واجب الوجود لذاته تمييزاً له تعالى عن ممكن الوجود وعن واجب الوجود بغيره ، " فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال ، ولا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره ، وهو السبب الأول لوجود الأشياء ، ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن ينزه عن جميع أنحاء النقص ، فوجوده إذن تام ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود ومنزهاً عن العلل مثل : المادة والصورة والفاعل والغاية " . أنظر في ذلك : الفارابي : عيون المسائل . ص٢٣ ، ولما كان الأمر كذلك كان صحيحاً القول بأن الذي له أشرف وأكمل وجود صار وصفه بالقدم أمراً صحيحاً ، لأن الله تعالى بريء من جميع أنحاء النقص فوجوده أفضل الوجود واقدم الوجود بحيث إننا لا نجد وجوداً أفضل ولا أقدم من وجوده تعالى . أنظر : د. عاطف العراقي : ثورة العقل . ص١٠٠

دائم الوجود بجوهره وذاته مكتفٍ بذاته ولا حاجة له إلى شيء آخر يعينه على البقاء أو على الدوام في الوجود " (١) .

ولما كنا قد انتهينا من الكلام في مسألة إثبات وجود الله تعالى وجوداً لا نظير له ولا شبيه (٢) ، فإن كلامنا عن صفة البقاء يتماهى مع كلامنا عن صفة القدم ، إذ القدم يعد صفة محايثة لصفة البقاء ، وكلتا الصفتين تمثلان قولاً بالسرمدية (٣) ، وإذا كان البقاء هو امتناع العدم في حق الله تعالى (٤) ، فإن هذا إنما تأسس على القول بأن الله تعالى قديم (٥) ، إذ القديم ليس مسبوقاً بسابق فيوجده ، ومن ثم يكون الباقي غير ملحوق بلاحق فيعدمه ، ولعل هذا هو ما نفهمه من قول الله

---

(١) د. عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية . ص١٠١

(٢) عالجنا هذه الإشكالية في هذه الدراسة تحت عنوان " البرهان على وجود واجب الوجود " . ص١٥ : ٢٢

(٣) السرمدي هو في اصل اللغة الذي لا فصل يقع فيه ، وهو اتباع الشيء الشيء ، ولهذا يعرف السرمدي بأنه " ما لا أول له ولا آخر " . أنظر : د. مراد وهبه : المعجم الفلسفي . ص٢١٩ .

(٤) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٩٠

(٥) القدم وعكسه الحدوث لفظان فلسفيان : فالقدم يقال للقدم الذاتي وهو ما لا يحتاج وجوده إلى غيره ، وللقدم الزماني وهو مالا يكون وجوده مسبوقاً بالعدم ، وللقدم الإضافي وهو ما يكون وجوده أكثر من وجود آخر فيما مضى ، كوجود الأب مع وجود إبنه ، والحدث بمعنى الحدوث يقال للحدوث الذاتي وهوكون الشيء مسبوقاً بغيره ، وللزماني وهو كونه مسبوقاً بالعدم ، وللإضافي وهو ما يكون وجوده أقل من وجود آخر فيما مضى ، والله تعالى منزه عن الحدوث بالمعاني الثلاثة وهي من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج ، والله لم يكن مسبوقاً بغيره إذ الله تعالى هو القديم على وجه الإطلاق ، والله تعالى لم يسبقه عدم لأنه خالق كل الأعيان والاعتبارات وهو خارج عنها ، والله تعالى لا يقارن وجوده تعالى تبعاً لوجود أعلى من وجوده لأن وجوده تعالى الأفضل والأكمل والأتم . أنظر : د. مراد وهبه : المعجم الفلسفي . ص١٥٩ ، ١٦٩ ، ٣٢٦

تعالى ﴿ هو الأول والآخر ﴾ (١) ، فبناء على هذا الفهم لمعنى الأول والآخر ، أو لمعنى القديم غير المتناهي جاء في " ديوان الأصول " " إن الله تعالى كان موجوداً فيما لم يزل - بمعنى الأول - لأنه قديم والقديم يجب أن يكون موجوداً فيما لم يزل ، والله تعالى موجود فيما لا يزال - بمعنى الآخر - لأنه تعالى موجود لذاته " (٢) .

من هنا نجد أنه من الضروري أن نتكلم عن صفة القدم بالنسبة لله تعالى إذ القدم أخص وصف للذات المقدسة (٣) ، وإذا كان القدم - لغوياً - هو " ما تقادم وجوده "(٤) ، فإن القديم - كلامياً - هو ما ليس له ابتداء أو ما ليس لوجوده أول ، ومن هنا كان الله تعالى هو " الموجود الذي لا أول لوجوده ولذلك وصفناه تعالى بالقديم " (٥) .

والله تعالى قديم لأنه لا يجوز أن يكون محدثاً ، والموجود لابد أن يتصف بإحدى الصفتين : إما القدم وإما الحدوث ، فإذا لم يكن الموجود قديماً وجب أن يكون محدثاً ، وإذا لم يكن محدثاً وجب أن يكون قديماً ، فالموجود يتردد بين هاتين

---

(١) سورة الحديد : آية رقم ٣ ، وإلى معنى هذه الآية الكريمة يشير البيضاوي بقوله " هو الأول السابق على سائر الموجودات من حيث إنه موجدها ومحدثها ، وهو الآخر الباقي بعد فنائها ، وهو الأول الذي تبتدىء منه الأسباب وتنتهي إليه المسببات ، فهو الأول قبل كل شيء بلا بداية وهو الآخر بعد كل شيء بلا نهاية " . أنظر : البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل . ج٢ . ص ٤٥١ ، ٤٥٢

(٢) د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص٥٧٣ ، القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين . ص ١٨١ ، أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . ص١٥ : ٢٢

(٣) د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام . ج١. ص١٢٦

(٤) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص١٨١

(٥) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ؟ ص١٨١

الصفتين : القدم ... والحدوث ، فـإذا لم يكـن علـى واحـدة لـزم أن يكـون علـى الآخرى لا محالة (١) ، وإذا افترضنا الله تعالى محدثاً لكان هنـاك تسلسـل ودور إلى ما لانهاية لأن المحدث يحتاج إلى محدث يحدثه ، وهكذا إلى مالانهاية ، " فلـو كـان الله تعالى محدثاً لاحتاج إلى محدث لأن غيره من " الحوادث " إنما احتاج إلى محدث من حيث كان محدثاً ، وكذلك القول في محدثه إن كان محدثـاً في وجـوب حاجتـه إلى محدث ... وذلك محال " (٢) .

إن الدليل على كون الله تعالى قديماً هو أن القول في المحدثين لا يخلـو مـن أحـد أمرين :

إما أن يكون حدوثهم قد كان على ما لا يتناهى من الأسباب المحدثة ... وهـذا باطل .

وإما أن يكون حدوثهم قد كان بيد صانع قديم أحدث كل المحدثين و لم يحدثـه أحد .

" إن الدليل على أن الله تعالى قديم هو أنه لو لم يكـن قديمـاً لكـان محدثـاً ولـو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث يحدثه ، ثم الكلام في محدثه كالكلام فيه ، ثم لا يخلو إما أن يقال بأن حـدوث الحـوادث يقـف علـى وجـود مـالا يتنـاهى مـن المحدثـين ومحدثي المحدثين ، أو يقال بأن حدوث الحوادث ينتهي إلى صانع قديم ، ولا يجـوز أن يقال بأن حدوث الحوادث يقف على وجود مالا يتنـاهى مـن المحدثـين ومحدثـي المحدثين لأن وجود مـالا يتنـاهى محـال ، فمـا يقـف علـى وجـود المحـال مسـتحيل وجـوده ، فلم يبق إلا أن يقال بأن حدوث الحـوادث ينتهـي إلى صـانع قديـم ...

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص١٨١

(٢) الباقلاني : التمهيد . ص٤٦

وهو الله تعالى ، ودليل آخر وهو أن الله تعالى كان قادراً فيما لم يزل ، والقادر لا يكون قادراً وهو معدوم ، فيجب أن يكون موجوداً فيما لم يزل ، والموجود فيما لم يزل يكون قديماً لا محالة لأن القديم هو ما لا أول لوجوده " (١) .

* * *

رابعاً : الكلام في أنه تعالى له الاستواء واليد والعين والوجه :

لسنا نجاوز الصواب إذا قلنا إن إشكالية وصف الله تعالى بالاستواء واليد والعين والوجه تعد واحدة من الإشكاليات ذات الأبعاد المتشابكة والتي تتخذ أبعاداً كثيرة تبعاً للقائل بهذا الرأي أو ذاك ، فهذه الإشكالية تعتبر محال خلاف كبير بين فرق المتكلمين على اختلاف مدارسهم وتوجهاتهم .

فعلى حين نجد " أبا الحسن الأشعري " (٢) وهو يثبت لله تعالى الاستواء واليد والوجه والعين ، معتمداً على أدلة سمعية (٣) ، نجد المعتزلة وقد تأولوا هذه

---

(١) د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص ٥٧٣ ، ٥٧٤

(٢) يرفض الأشعري – ممثلاً لتيار أهل السنة – التأويل بأي وجه من الوجوه بمعنى قبول آيات الصفات قبولاً تسليمياً على ظاهرها " بدون تأويل لمتشابهها ولا تحريف لظاهرها " . أنظر : إبن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب . ١٠١

(٣) من هذه الأدلة قول الله تعالى ﴿ *الرحمن على العرش استوى* ﴾ " سورة طه : آية رقم ٥ " ، وقول الله تعالى ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ " سورة الفتح : آية رقم ١٠ " ، وقول الله تعالى ﴿ *ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام* ﴾ " سورة الرحمن : آية رقم ٢٧ " ، وقوله تعالى ﴿ *ولتصنع على عيني* ﴾ " سورة طه : آية رقم ٣٩ "

السمعيات -كلها- لينصرف معنى الاســــتواء - عندهم - إلى السيطرة (١)

(١) نستطيع من جانبنا أن نبين الآليات الفكرية التي يعتمدها المتكلمون في فهمهم للآيات القرآنية الكريمة في هذه المسألة ، حيث نجد قول الله تعالى ﴿ *الرحمن على العرش استوى* ﴾ قد اتخذه القائلون بالاستواء على المعنى الحقيقي دليلاً على قولهم هذا ، وفي هذا الأمر يقول الحافظ بن كثير : للناس في هذا المقام مقالات كثيرة جداً ، وإنما نسلك في هذا المقام مسلك السلف الصالح من أئمة المسلمين قديماً وحديثاً ، وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ، والظاهر المتبادر إلى أذهان المشبهين منفي عن الله ، فإن الله لا يشبهه شيء من خلقه ، بل الأمر كما قال الأئمة من شبه الله بخلقه فقد كفر ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر ، وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه ، فمن أثبت لله تعالى ما وردت به الآيات الصريحة والأخبار الصحيحة على الوجه الذي يليق بجلال الله تعالى ، ونفي عن الله تعالى النقص فقد سلك سبيل الهدى ، وعلى هذا الأساس يكون الاستواء المتعارف عليه - وهو الجلوس والارتفاع المادي - منفياً عن الله سبحانه وتعالى ويكون له استواء على عرشه كما أخبرنا لا كما يفهم البشر ، أنظر . أبن كثير : تفسير القرآن العظيم تحقيق عبد العزيز غنيم . مطبعة دار الشعب . مصر . مجلد ٣ ص٤٢٢ ، هذا ويقول إبن خزيمة عن الاستواء : أخبر الله عن استوائه على عرشه في سبعة مواضع من القرآن ، كلها بلفظ استوى مما يدل أعظم دلالة أنه أراد بالاستواء حقيقة معناه الذي هو العلو الارتفاع . ويقدم لنا إبن خزيمة مجموعة من أحاديث كثيرة بأسانيد مختلفة يدعم ظاهرها القول بالارتفاع والعلو الماديين ، في الوقت الذي يرفض فيه التأويل ، لدرجة أننا نجده في عرضه لحديث أطيط العرش يوصي المؤمنين بضرورة الإيمان بما ورد في النص دون أن يكون هناك تشبيه ولا تكييف ، بمعنى ضرورة الإيمان بأن الله تعالى ليس محمولاً على العرش كما أنه ليس محتاجاً للعرش ذاته لأن هذا العرش ومادونه محمول بقدرة الله تعالى . أنظر : إبن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب . ص ١٠١ : ١٣٦ ، أبو الحسن الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة . تحقيق د. فوقية حسين محمود . دار الكتاب . القاهرة . ١٩٨٧ ط٢ . ص٢١ ، كما أننا نجد أبا حامد الغزالي وهو يقول بتنزيه الله تعالى عن الاستواء على العرش . أنظر في ذلك : الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . ص ٢٩ ، والبيضاوي في تفسيره هذه الآية الكريمة من سورة طه يربط بين الحكمة الإلهية من الخلق وتدبير الأمور كلها من ناحية وبين العرش وإجراء هذه الأحكام والتقادير من ناحية أخرى ، فيقول في تفسير قول الله تعالى ﴿ *تنزيلاً ممن خلق الأرض والسموات العلى ، الرحمن على العرش استوى* ﴾ " سورة طه : الآيتان رقم ٤ ، ٥ " : إن الكلام من هنا إلى قوله تعالى ﴿ *له الأسماء الحسنى* ﴾ تفخيم لشأن المنزل بعرض تعظيم المنزل بذكر أفعاله وصفاته على الترتيب الذي هو عند العقل ، فبدأ بخلق الأرض والسموات التي هي أصول العالم ، وقدم الأرض لأنها أقرب إلى الحس =

ومعنى اليد إلى القدرة (١) ، والوجه إلى الوجود ، والعين إلى كمال الهيئة ،

= وأظهر عنده من السموات العلى ، ثم اشار إلى وجه إحداث الكائنات وتدبير أمرها بأن قصد العرش فأجرى منه الأحكام والتقادير وأنزل منه الأسباب على ترتيب ومقادير حسب ما اقتضته حكمته وتعلقت به مشيئته فقال : الرحمن على العرش استوى . ليدل بذلك على كمال قدرته وإرادته ، ولما كانت القدرة تابعة للإرادة وهي لا تنفك عن العلم عقب ذلك بإحاطة علمه تعالى بتجليات الأمور وخفياتها على سواء . أنظر البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل . ج٢ . ص٤٤ ، ٤٥ ، هذا من جانب الأشاعرة ، أما المعتزلة فقد تأولوا هذه الآيات الكريمة حيث نظروا إلى أن الالتزام بحرفية نص الآية الكريمة سيؤدي – في تصورهم – إلى القول بالتجسيم ، وهذا سيؤدي بدوره إلى التأليف والتركيب مما يعني في نهاية الأمر النقص ، على حين يجب أن نصف الذات الإلهية بكل كمال وننزهها عن كل نقص أو احتياج ، ومن ثم يكون معنى هذه الآية الكريمة : الاستيلاء والغلبة ، وقد ذكر العرش هنا لأنه يرمز إلى الملك ، وقد خص العرش بالذات لعظمته ، فيكون الله تعالى بذلك قد استولى وغلب على الملك بالخلق والتدبير وأنه تعالى إذا صار مستولياً على العرش ذاته فيكون استيلاؤه على غيره أولى إذ العرش هو الأعظم ، ومن ملك الأعظم ملك ما دونه ... وفي هذا جاء قول الشاعر :

متى علونا واستوينا عليهم　　　تركناهم صرعى لنسر وكاسر

وفيه أيضاً جاء قول شاعر آخر :

قد استوى بشير على العراق　　　من غير سيف أو دم مهراق

فالحمد لله المهيمن الخلاق

أنظر في ذلك : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٢٦ ، ٢٢٧ ، القاضي : المختصر في أصول الدين . ص١٨٦ : ١٨٨ ، د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص٥٩٨ .

(١) يقول البيضاوي في تفسيره لقوله تعالى ﴿ *يد الله فوق أيديهم* ﴾ : قالوا استئناف مؤكد له على سبيل التخييل . أنظر : البيضاوي : أنوار التنزيل . ج٢ . ص ٤٠٠ ، وأيضاً قالوا : إن قوله تعالى ﴿ *فوق أيديهم* ﴾ التي بايعوا بها النبي أي هو تعالى مطلع على مبايعتهم فيجازيهم عليها . أنظر : تفسير الجلالين ، بهامش أنوار التنزيل للبيضاوي . ج٢ . ص٤٠٠ ، هذا ... والمعتزلة يصرفون معنى هذه الآية الكريمة – وغيرها من الآيات التي تشتمل على " اليد " – إلى معنى القدرة والنعمة . أنظر : إبن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب . ص ٥٣ : ٦٣ ، وقد اعتمد المعتزلة في هذا على الاستخدام اللغوي مستدلين =

وهكذا سعياً من جانبهم إلى تنزيه الله تعالى .

يقول " البيضاوي " هناك صفات أخرى أثبتها الشيخ وهي الاستواء واليد والوجه والعين ، للظواهر الواردة بذكرها وأولها الباقون ، وقالوا : المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر ، والأولى اتباع السلف في الإيمان بها والرد إلى الله تعالى (١) .

ثمة إذن خلاف لا نقلل منه ولا نهون من أهميته ، قام بين أهل السنة من ناحية والمتأولين من ناحية أخرى ، وأن الرأي الصواب - عند البيضاوي - هو " اتباع السلف في الإيمان بالسمعيات بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم ، والرد إلى الله تعالى " (٢) .

إن البيضاوي يذهب إلى رفض الاكتفاء بالقول بصفات سبع لله تعالى وهي : الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، وقال بوجوب إضافة صفات أخرى لله تعالى مثل : الاستواء واليد والوجه والعين ، مؤسساً قوله هذا على نصوص يدعم ظاهرها مقولته ومقولة الأشاعرة بوجه عام ، ويقر " الأصفهاني " بحجة الرافضين لهذه الصفات الزائدة على الصفات السبع حين يعتمدون في الاقتصار على هذه الصفات السبع ، على " أننا مكلفون بكمال المعرفة وهو إنما يحصل بمعرفة جميع الصفات ، وهي لا تتيسر إلا بطريق ولا طريق

= بقول الشاعر :

فقالا : شفاك الله والله ما بنا لما حملت منك الضلوع يدان

أنظر القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٢٨ ، د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص ٦٠٠ ، د. سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد . ص٢٦٣ وما بعدها .

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٩٠ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٧٨ ، ٣٧٩

(٢) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٧٩

إلا الاستدلال بالأفعال وتنزيهه تعالى عن النقائص ، وهذان الطريقان لا يدلان إلى على هذه الصفات " (١) ، لكنه في الوقت نفسه يقول : إن السمع طريق آخر في إثبات الصفات وقد أثبتها الشيخ لورود النصوص بها وكونها غير مرادفة لسائر الصفات ، والباقون أولوا الظواهر الواردة بذكرها (٢) .

* * *

خامساً : الكلام في أن الله تعالى تصح رؤيته في الآخرة :

يمكننا التأكيد على أن إشكالية رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة تعد واحدة من الإشكاليات الكبيرة في الفكر الإسلامي العقائدي والكلامي ، وهذه الإشكالية أدخل إلى باب التصورات منها إلى باب التحقيقات تأسيساً على أن فرق المتكلمين لم يتفقوا على رأي واحد بخصوصها ، وإنه لمما يزيد القضية صعوبة ووعورة أن كل فريق يدعم موقفه بحجج وأسانيد لها قدسيتها وخصوصيتها في العقلية المسلمة وفي القلب المسلم ، فحيناً يكون السند قرآناً كريماً ، وحيناً ثانياً يكون السند حديثاً قدسياً ، وحيناً ثالثاً يكون السند حديثاً نبوياً شريفاً ، كما أن هذا الفريق أو ذاك قد يدعم موقفه بالدليل العقلي القائم على البرهان والدلالة .

ونحن نعتقد أن هذه الإشكالية كانت تمثل عند " البيضاوي " حجر زاوية ، بدليل أنه أفرد لها في كتابه " الطوالع " من الصفحات أضعاف ما أفرد لغيرها من المشاكل التي تتعلق بصفات الله عز وجل .

ومعروف لنا – سلفاً – أن موقفي أهل السنة – من ناحية – والمعتزلة – من ناحية أخرة – متباينان ، إذ جوز الأولون الرؤية ، بينما منعها الآخرون ... ونحن

---

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٧٩

(٢) المرجع السابق . نفس الموضع

إذا كنا سنعرض لهذين الموقفين فذلك لأن " البيضاوي " كثيراً ما يعرض لموقف المعتزلة في هذه المشكلة أو تلك بشيء من التفصيل (١) .

إذن ... فقد علمنا أن أهل السنة يجوزون رؤية الله تعالى يوم القيامة بالأبصار :

يقول " أبو الحسن الأشعري" : الكلام في إثبات رؤية الله سبحانه بالأبصار في الآخرة قال الله تعالى ﴿ *وجوه يومئذ ناضرة* ﴾ يعني مشرقة ، ﴿ *إلى ربها ناظرة* ﴾ يعني رائية ، وليس يخلو النظر من وجوه نحن ذاكروها : إما أن يكون الله سبحانه وتعالى عنى نظر الاعتبار كقوله تعالى ﴿ *أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت* ﴾ أو يكون عنى نظر الانتظار كقوله تعالى ﴿ *ما ينظرون إلا صيحة واحدة* ﴾ أو يكون عنى نظر التعطف كقوله تعالى ﴿ *ولا ينظر إليهم يوم القيامة* ﴾ أو يكون عنى نظر الرؤية ، فلا يجوز أن يكون الله تعالى عنى نظر التفكر والاعتبار لأن الآخرة ليست بدار اعتبار ، ولا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار لأن النظر إذا ذكر مع الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه ، كما أن نظر الانتظار لا يكون في الجنة لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير ، وأهل الجنة ﴿ *فيما لا عين رأت ولا أذن سمعت* ﴾ من العيش السليم والنعيم المقيم ، وإذا كان هذا هكذا فلا يجوز أن يكونوا منتظرين لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم ، وإذا كان ذلك كذلك فلا يكون الله عز وجل قد أراد نظر التعطف لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم ، وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع من أقسام النظر ، وهي أن معنى قوله تعالى ﴿ *إلى ربها ناظرة* ﴾ أنها رائية ترى الله

---

(١) يقول البيضاوي : الله تعالى يصح أن يرى في الآخرة خلافاً للمعتزلة . أنظر : البيضاوي طوالع الأنوار . ص ١٩١ ، ويقوله الغزالي : ندعي أن الله سبحانه وتعالى مرئي خلافاً للمعتزلة . أنظر : الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . ص٣٣

عز وجل (١) .

ويقول الشهرستاني : ومن مذهب الأشعري أن كل موجـود يصـح أن يـرى ، فإن المصحح للرؤية إنما هو الوجود ، والباري تعالى موجود فيصح أن يـرى ، وقـد ورد السمع بأن المؤمنين يرونه في الآخرة ، قال تعـالى ﴿ *وجـوه يومئـذ نـاضرة إلى ربها ناظرة* ﴾ . ثم إن الرؤيـة لا يجـوز أن تتعلـق بـه علـى جهـة ومكـان وصـورة ومقابلة واتصال شعاع ، أو على سبيل انطباع ، فإن كل ذلك مستحيل (٢) .

ويقول الغزالي : إنه سبحانه وتعالى عندنا مرئي لوجوده ووجـود ذاتـه ، فليـس ذلك إلا لذاته فإنه ليس لفعله ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذات فواجب أن يكون مرئياً كما أنه واجب أن يكون معلوماً ، ولست أعني بـه أنـه واجـب أن يكون معلوماً ومرئياً بالفعل ، بل بالقوة (٣) ، أي هو من حيث ذاته مسـتعد لأن تتعلق به الرؤية وأنه لا مانع ولا محيل في ذاته له ، فـإن امتنـع وجـود الرؤيـة فلأمـر آخر خارج عن ذاته كما نقول : الماء الذي في النهـر مـرو والخمـر الـذي في الـدن مسكر ، وليس كذلـك لأنـه يسـكر ويـروي عنـد الشـرب ولكـن معنـاه أن ذاتـه

(١) الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة . ص٣٥ : ٣٧

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل . ج١ . ص١٠٠

(٣) القوة والفعل لفظان فلسفيان : فـالفعل هـو مـن الأجنـاس العشـرة ومعنـاه نسـبة الجوهـر إلى أمـر موجود منه في غيره غير قادر بالذات بل لا يزال يتجدد كالتسخين والتبريد ، والقوة بمعنـى الإمكـان وهـي الاستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل وليس هذا المعنى مـن القـوة هـو معنـى أن غير المتناه متناه موجود بالقوة كما يقول في الحركة إنها غير متناهية بـالقوة وفي الزمـن لأن غـير المتنـاهي لا يخرج إلى الفعل بما هو متناه حتى يفارق القوة ، بل معنى ذلك أن الفعل فيه مقرون بـالقوة أبـداً . أنظـر د. مراد وهبه : المعجم الفلسفي . ص ٣٠٩ ، ٣٣٥

مستعدة لذلك (١) .

و " البيضاوي " يقيم دلالاته على كون الله تعالى مرئياً على أسس سمعية أربعة ... فيقول : إن الله تعالى يصح أن يرى في الآخرة ، بمعنى أن ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافاً للمعتزلة ، ويدل على ذلك وجوه سمعية أربعة :

الأول : أن موسى عليه السلام سأل الرؤية (٢) ، فلو استحال لكان سؤاله جهلاً وعبثاً (٣) ، وعلى صعيد آخر فإن " الأصفهاني " يعطي " الخصم " الحق في رفض هذا الدليل ليكون السؤال من قوم موسى عليه السلام لا من موسى نفسه بدليل " قوله تعالى حكاية عنهم ﴿*لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة*﴾ (٤) وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ﴿ *أتهلكنا بما فعل السفهاء منا ؟* ﴾ (٥) وقوله تعالى (٦) ﴿*فقد سألوا موسى أكبر من ذلك*

---

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . ص ٣٣ : ٣٩ ، ولبيان الأحاديث السمعية المؤيدة للرؤية . أنظر : ابن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب . ص ١٦٧ : ١٧١

(٢) لقوله تعالى ﴿ *رب أرني أنظر إليك* ﴾ " سورة الأعراف : آية رقم ١٤٣ " وفي تفسير هذه الآية الكريمة يقول البيضاوي : أي أرني نفسك بأن تمكنني من رؤيتك أو تتجلى لي فانظر إليك وأراك ، وهو دليل على أن رؤيته تعالى جائزة في الجملة لأن طلب المستحيل من الأنبياء محال . وخصوصاً ما يقتضي الجهل بالله ، ولذلك رده الله تعالى بقوله " لن تراني " دون " لن أرى " أو " لن أريك " أو " لن تنظر إلي " تنبيهاً على أنه قاصر عن رؤيته لتوقفها على حق في الرائي لم يوجد في الرائي بعد . أنظر : البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل . ج١.ص٣٦٨

(٣) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٩١

(٤) سورة البقرة : آية رقم ٥٥

(٥) سورة الأعراف : آية رقم ١٥٥

(٦) سورة النساء : آية رقم ١٥٣

قالوا : أرنا الله جهرة ﴾ (١) .

ونعتقد أن " الخصم " الذي تكلم عنه " الأصفهاني " إنما هو " المعتزلة " ، هؤلاء الذين قالوا بأن قضية رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة بوجهيها : الإثبات والنفي أو الجواز والرفض ، هي من القضايا التي يمكن الاستدلال عليها بالسمع ، تأسيساً على أن صحة السمع ليست متوقفة على هذه القضية ، لأن معرفة الله تعالى عادلاً وواحداً وحكيماً هي من الأمور السمعية التي يمكن إثباتها مع عدم الجزم بأن الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار أو لا يرى ، وكل هذا من المعتزلة يعد مدخلاً ضرورياً لتبرير سؤال موسى عليه السلام الله تعالى الرؤية بقوله عليه السلام ﴿ *رب أرني أنظر إليك* ﴾ (٢) ، ذلك لأن موسى عليه السلام لم يكن عالماً : هل الله تعالى يرى أو لا يرى بالأبصار (٣) .

إن الدليل الأول الذي يقدمه لنا " البيضاوي " مؤسس على قول الله تعالى ﴿ *فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه ، قال : رب أرني أنظر إليك ، قال : لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني ، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً ، فلما أفاق قال : سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين* ﴾ (٤) ، ولماكان " موسى " عليه السلام نبياً من أولي العزم من الرسل فقد صار سؤاله هذا حجةً دلالية على أن الله تعالى تجوز رؤيته بالأبصار يوم القيامة ،

---

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٨٢

(٢) سورة الأعراف آية رقم ١٤٣

(٣) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٣٣ ، د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص٦٠١ ، د. سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد . ص٢٦٥

(٤) سورة الأعراف : آية رقم ١٤٣

وإلا لما كان " موسى " عليه السلام قد سألها ، لكن المعتزلة يفهمون هذه الآية الكريمة على أن سؤال الرؤية لم يأت من " موسى " عليه السلام بل جاء من قومه ، وهناك دليلان سمعيان يقدمهما لنا المعتزلة للدلالة على أن طلب الرؤية جاء من قوم " موسى " وليس من " موسى " نفسه : أما الدليل الأول ففي قوله تعالى حاكياً عن " موسى " عليه السلام ﴿ *اتهلكنا بما فعل السفهاء منا* ﴾ (١) ، وأما الدليل الثاني ففي قوله تعالى عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم ﴿ *يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء ، فقد سألوا موسى أكبر من هذا ، قالوا : أرنا الله جهرة* ﴾ (٢) .

وإذا اعتقد مثبتو الرؤية أن السؤال كان سؤال " موسى " لا سؤال قومه بدليل الإضافة في قوله تعالى ﴿ *رب أرني أنظر إليك* ﴾ بمعنى أن ذلك القول وفيه الإضافة منسوبة إلى " موسى " عليه السلام يدل على أن الطلب طلبه ، فإن المعتزلة يرون أن الإضافة إنما نسبت إلى " موسى " عليه السلام في هذا الطلب لأن " موسى " كان إمام القوم ورئيسهم فحق له أن يتكلم نيابة عنهم (٣) ، وإذا رأى مثبتو الرؤية أن الطلب طلب موسى عليه السلام لأنه تاب بعد ذلك ، والتوبة تكون مِنْ مَنْ فعل الفعل أي من الفاعل نفسه ، فإن المعتزلة يعتقدون أن هذه التوبة قد كانت من موسى عليه السلام لا لأن الفعل فعله بل لأن موسى عليه السلام – وهو نبي– قد سأل ربه تعالى الرؤية والقوم حاضرون ، ولا يجوز للأنبياء هذا الفعل

---

(١) سورة الأعراف : آية رقم ١٥٥

(٢) سورة النساء : آية رقم ١٥٣

(٣) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٦٢ ، ٢٦٣ ، د. ابو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص٦١٠

من غير إذن سمعي ، ولذلك تاب موسى عليه السلام (١) ، ثم إن موسى عليه السلام – فيما ترى المعتزلة – قد سأل الله تعالى الرؤية – وهي مستحيلة – ذلك لأنه أراد أن يكون المنع من الله تعالى وليس من موسى ، ومعلوم أن الرد إذا جاء من الله تعالى كان أوقع وأقوى تأثيراً ، هذا علاوة على أن موسة عليه السلام لم يكن جاهلاً بصفات الله تعالى وإنما لم يكن عالماً بحاله هو : هل يمكن أن يرى الله أم لا يراه (٢) .

الثاني : أن الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل ، وهو من حيث هو ممكن فكذا المعلق به (٣) وهذا معناه أن الله تعالى قد " علق الرؤية باستقرار الجبل ، واستقرار الجبل من حيث هو ممكن فكذا المعلق باستقرار الجبل أيضاً ممكن : فالرؤية ممكنة " (٤) .

الثالث : قول الله تعالى ﴿ *وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة* ﴾ (٥) ، ويوضح لنا " البيضاوي " هذا الدليل فإن هاتين الآيتين الكريمتين فيهما وجه احتجاج متمثل في أن النظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية المفهومة للكافة ، وإما أن يكون مجرد تقليب الحدقة في اتجاه المنظور إليه طلباً للرؤية ، والأول " هو

---

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٦٤

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٦٢ ، القاضي : المختصر في أصول الدين . ص١٩١ ، القاضي : المغني في أبواب التوحيد والعدل . ج٤. ص٣٧ وما بعدها ، القاضي : المحيط بالتكليف . ص٢٠٩ وما بعدها ، د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص٦١١ ، د. سعيد مراد : إبن متوية وآراؤه الكلامية والفلسفية . ص٣١٣ وما بعدها ، د. سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد . ص٢٦٥ وما بعدها .

(٣) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٩٢

(٤) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٨٢

(٥) سورة القيامة : الآيتان رقم ٢٢ ، ٢٣

المطلوب والثاني تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني وإطلاق السبب وإرادة المسبب من أحسن وجوه المجاز " (١) .

لكن المعتزلة لهم تأويلات بخصوص هذه الآية الكريمة نحن ذاكروها على سبيل بيان المواقف والآراء ليس إلا ... منها ، أن هذه الآية الكريمة قد فهمها المعتزلة على أساس أن النظر في حد ذاته عبارة عن تقليب حدقة العين الخالية من الآفات نحو ما يراد رؤيته طلباً للرؤية ، بينما الرؤية هي تمام توجه حاسة الرؤية نحو ما يراد رؤيته فيتم الإبصار ، ومن ثم فقد ينظر الواحد منا لكنه لا يبصر ، بالتالي لا يكون النظر هو الرؤية ولا يكون – في الوقت نفسه – مؤدياً بالضرورة إلى الرؤية ، فالعرب – على سبيل المثال – يقولون : نظرت إلى الهلال و لم أره ، ويقولون : نظرت حتى أبصرت ، ويقولون : نظرت فرأيت (٢) . هذا من ناحية الاستخدام اللغوي لكلمتي نظر وبصر ، إضافة إلى أن هناك تأويلات لغوية كثيرة للنظر منها ، الانتظار ... لقوله تعالى ﴿ *فنظرة إلى ميسرة* ﴾ (٣) ، فالمعنى هنا مصروف إلى أن النظر معناه انتظار اليسر أن يجيء بالفرج على المعسر (٤) ، ولقوله

---

(١) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص ٣٨٢ ، ٣٨٣

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٤٢ ، ٢٤٣ ، القاضي : المغني في أبواب التوحيد والعدل . ج٤.ص ١٤٧ ، ١٤٨ ، د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص ٦٠٣ ، ٦٠٤

(٣) سورة البقرة : آية رقم ٢٨٠

(٤) القاسم الرسي : كتاب العدل والتوحيد . تحقيق د. محمد عماره . ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد . دار الهلال . القاهرة ١٩٧١ . ج١ . ص٢٠٥ ، إبن كثير : تفسير القرآن العظيم . ج١ . ص٤٩١ ، أبو القاسم هبة الله : أسباب النزول تصنيف أبي الحسن الواحدي . مكتبة أنس بن مالك . القاهرة ١٤٠٠هـ . ص ٦٥ ، ٦٦

تعالى ﴿ *فناظرة بما يرجع المرسلون* ﴾ (١) ، فنظر " بلقيس " هنا معناه انتظار أخبار رسلها إلى نبي الله سليمان عليه السلام (٢) ، ولقول الشاعر :

وجوه ناظرات يوم بدر　　　　إلى الرحمن يأتي بالخلاص

بمعنى أن الناظرين هنا كانوا منتظرين خير الرحمن بالنصر على الأعداء (٣) .

وقد يعترض البعض – لغوياً – بأنه إذا ما علق النظر بالوجه اقتراناً وعدى بحرف الجر " إلى " صار معناه النظر فقط (٤) ، لكن المعتزلة يفهمون " إلى " ليس على أنها حرف جر ولا حرف تعدي ، بل على أنها مفرد كلمة " آلآء " أي " نعم " ، وبذلك يكون الفهم الاعتزالي لقول الله تعالى ﴿ *وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة* ﴾ أن الوجوه الناضرة المؤمنة منتظرة " آلآء " ربها أي منتظرة نعيمه وثوابه وفضله (٥) .

ومنها : أن النظر هو تقليب حدقة العين في اتجاه المنظور إليه .

ومنها : أن النظر قد يكون إلى الله تعالى بينما يكون المقصود غيره ، فالله تعالى هنا – حسب الفهم الاعتزالي – قد يذكر نفسه ويريد غيره ، فيكون معنى قول الله تعالى ﴿ *وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة* ﴾ أن الوجوه يوم القيامة تنظر إلى

---

(١) سورة النمل : آية رقم ٣٥

(٢) إبن كثير : تفسير القرآن العظيم . ج٦ . ص٢٠٠

(٣) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٤٥ ، القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٢١٣ ، القاضي : المختصر في أصول الدين . ص ١٩٠ ، ١٩١ ، د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص٦٠٤

(٤) أبو الحسن الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة . ص ٣٧ ، ٣٨

(٥) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٤٦ ، القاضي : متشابه القرآن الكريم . ج١.ص١٠٦ ، القاضي : تنزيه القرآن عن المطاعن . ص١٣٨

ثواب الله تعالى ، فالله في هذه الآية الكريمة قد ذكر نفسه واراد ثوابه ، مثلما جاء في قول الله تعالى ﴿ *أنا أدعوكم إلى العزيز الغفار* ﴾ فالآية الكريمة تبين لنا أن الدعوة ليست إلى الله تعالى بل هي إلى طاعة الله العزيز الغفار ، ومثلما جاء في قوله تعالى ﴿ *واسأل القرية التي كنا فيها* ﴾ فالآية الكريمة قصدت سؤال أهل القرية و لم تقصد سؤال القرية ، فالآية الكريمة هنا ذكرت القرية وأرادت أهلها ، مثلما جاء في قوله تعالى ﴿ *إني ذاهب إلى ربي سيهدين* ﴾ فالآية الكريمة أرادت الذهاب إلى حيث يريد الله فذكرت الله تعالى وأرادت إرادته وأمره (١) ، وكقول الشاعر :

هلا سألت الخيل يا إبنة مالك إن كنتي جاهلة بما لم تعلمي

فالشاعر هنا ذكر الخيل وأراد غيرها - الفرسان راكبي الخيل .

وإذا أراد المعتزلة صرف معنى النظر إلى الانتظار فإن " ابا الحسن الأشعري " يرفض هذا الفهم الاعتزالي لمعنى النظر ، وحجة " الأشعري " في ذلك أن " الانتظار لا يكون في الجنة لأن الانتظار فيه تنغيص وتكدير ، وأهل الجنة فيما لا عين رأت ولا أذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم ، وإذا كان هذا حالهم لم يجز أن يكونوا منتظرين لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم (٢) ، لكن المعتزلة يردون على ذلك بقولهم " إن الانتظار لا يولد الغم والحسرة لأن كل ما يحتاجه أهل الجنة واثقون من وصوله ، فلا يكون هناك غم

---

(١) القاضي عبد الجبار ، المحيط بالتكليف . ٢١٣ ، القاضي : شرح الأصول الخمسة . ص٢٤٧ ، إبن كثير : تفسير القرآن العظيم . ج٧ . ص٢٣ ، د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص٦٠٤ ، ٦٠٥

(٢) الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة . ص٣٦ ، الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٨٣

ولا حسرة ، بل يكونون في غبطة وسرور خاصة وأنهم يعيشون في حال الانتظار هذه في أحسن عيش وأرغده وأهناه " (١) .

الرابع (٢) : قول الله تعالى ﴿ *كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون* ﴾ (٣) ، والآية الكريمة هنا تشير إلى وجود عقاب واقع على الكفار يتمثل في الحجب عن الله تعالى يوم القيامة ، مما يعني أن المؤمنين غير معاقبين بهذا العقاب ، ومن ثم تكون الرؤية جائزة للمؤمنين وإلا " لم يكن في الإخبار عن الكفار على سبيل الوعيد بأنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة " (٤) .

ثم إن " البيضاوي " يورد لنا بعضاً من احتجاجات المعتزلة دفعاً منهم للرؤية وقولاً من جانبهم بعد جوازها : منها : قول الله تعالى ﴿ *لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير* ﴾ (٥) ، وحقيقة الأمر فإن هذه الآية الكريمة تعد عمدة السمعيات التي يعتمدها المعتزلة للقول بعدم جواز الرؤية ، وهي – في الوقت نفسه – كانت محل اختلاف كبير بين المعتزلة وأهل السنة ، إذ فهمها كل فريق منهم فهماً مختلفاً عن الفريق الآخر ، فأهل السنة المقرون بتجويز الرؤية في الآخرة يذهبون في تفسير هذه الآية الكريمة إلى القول بأن المقصود منها هو نفي الرؤية في الدنيا فقط ، مؤكدين قولهم هذا بحديث أم المؤمنين السيدة عائشة رضي الله تعالى عنها " من زعم أن محمداً أبصر ربه فقد كذب ، فإن الله يقول : لا

---

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٢٤٨ ، د. ابو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص٦٠٥

(٢) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٩٢

(٣) سورة المطففين : آية رقم ١٥

(٤) الأصفهاني : مطالع الأنظار . ص٣٨٤

(٥) سورة الأنعام : آية رقم ١٠٣

تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار " ، وقالوا إن المقصود من قول السيدة عائشة رضي الله عنها بنفي الرؤية في حديثها السابق إنما هو نفي الرؤية في الدنيا فقط ، وقد استدل أهل السنة على قولهم هذا بقول الله تعالى ﴿ *كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون* ﴾ ، وفي ذلك يقول الإمام الشافعي : دل هذا على أن المؤمنين لا يحجبون عنه تبارك وتعالى (١) .

هذا من ناحية أهل السنة في فهمهم لقول الله تعالى " لا تدركه الأبصار " أما المعتزلة فقد نفوا الرؤية بناء على تأويل هذه الآية الكريمة معتمدين في ذلك على طريقين :

الأول : أن المعتزلة يرون أن هذه الآية الكريمة فيها تمدح في سياق النفي ، لأنه في الآية الكريمة قد مدح الله تعالى نفسه بنفي الرؤية عن ذاته المقدسة وهذا المدح راجع إلى الذات نفسها على وجه العموم : في كل وقت وعن كل الأشخاص ، وما كان نفيه مدحاً راجعاً إلى الذات صار إثباته نقصاً ، ومن المعلوم ضرورةً وجوب رفع النقص عن الله تعالى في الدنيا والآخرة سواء بسواء ، ومن هنا فقد أصبحت رؤية الله تعالى غير جائزة لا في الدنيا ولا في الآخرة (٢) .

---

(١) إبن كثير : تفسير القرآن العظيم . ج٣ . ص ٣٠٢ ، إبن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب . ص١٨٥ ، الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة . ص٣٦

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٢٣ ، القاضي : المحيط بالتكليف . ص٢١٢ ، القاضي : المغني في أبواب التوحيد والعدل . ج٤ . ص١٤٧ ، د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص٦٠١ ، ٦٠٢ ، د. سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد النيسابوري . ص ٢٦٧ ، ٢٦٨

الثاني : اعتقاد المعتزلة بأن الإدراك لو تم اقترانه بالبصر لأصبح المعنى المقصود منه هو الرؤية ، والآية الكريمة قد نفت الإدراك مما يعني – ضرورة – نفي الرؤية ، إذ أنه قد تساوى الإدراك والرؤية (١) .

والقاضي عبد الجبار شيخ المعتزلة يفترض سؤالاً من معارض حول مفهوم التمدح الوارد في الآية الكريمة ﴿ *لا تدركه الأبصار* ﴾ والتي اتخذها المعتزلة دليلاً على نفي الرؤية إذ يساوي هذا السائل بين عدم رؤية الله تعالى وبين عدم رؤية المعدومات في الوقت الذي لا يمكن اعتبار عدم رؤية المعدومات تمدحاً ، لكن القاضي عبد الجبار يرى أن التمدح " لم يقع بمجرد أن الله تعالى لا يرى وإنما يقع التمدح لكونه تعالى رائياً ولا يرى " (٢) ، تماماً كما لو أخذنا الآية الكريمة ﴿ *لا تأخذه سنة ولا نوم* ﴾ (٣) ، وحدها لن تكون مدحاً لله تعالى فإذا ما اقترنت بقوله تعالى ﴿ *الحي القيوم* ﴾ صارت الآية مدحاً لله تعالى ، وكذلك إذا أخذنا الآية الكريمة ﴿ *ولا يطعم* ﴾ فأنها تعد مدحاً لله تعالى حين تكون مقرونة بقول الله تعالى ﴿ *وهو يطعم* ﴾ .

ويرد " البيضاوي " على هذه الاعتراضات التي قال بها المعتزلة على أساس فهمهم للآية الكريمة ﴿ *لا تدركه الأبصار* ﴾ بقوله " إن الإدراك هو الإحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الإحاطة نفيها مطلقاً ، وبأن معنى الآية لا تدركه

---

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٣٣ ، القاضي: المختصر في أصول الدين . ص١٩٠ ، د. ابو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص ٦٠١ ، د. سعيد مراد : إبن متوية . ص٣١٦ وما بعدها

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٣٦

(٣) سورة البقرة : آية رقم ٢٥٥

جميع الأبصار ، وذلك لا يناقض إدراك البعض " (١) .

ومنها : قوله تعالى ﴿*لن تراني*﴾ وهي كلمات قرآنية كريمة اعتبرها المعتزلة للتأكيد بينما يعتبرها " البيضاوي " للمنع ، والمنع قد يكون مؤقتاً ، فيصير المتصور المنع في الدنيا والتجويز في الآخرة (٢) .

وهذه الاعتراضات السابقة التي أبداها المعتزلة إنما هي – كما هو واضح – مؤسسة على أدلة سمعية ، وللمعتزلة اعتراضات أخرى يؤسسونها – هذه المرة – على أدلة إستدلالية ... منها :

دليل المقابلة : وهو دليل عقلي يقدمه المعتزلة رفضاً ونفياً من جانبهم للرؤية ، ويقوم هذا الدليل على أساس أن الواحد منا " لا يرى الشيء إلا بالحاسة ، والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، والله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل ، فلا يجوز أن يرى بحال من الأحوال " (٣) .

وهذا الدليل الاعتراضي العقلي إنما يتأسس على ثلاثة أسس : الأول : أن الواحد منا لابد له من حاسة الإبصار أو الرؤية وآلتها هي العين كي يصح أن يرى ، والثاني : أن الواحد منا ما دام رائياً بحاسة رؤية وإبصار كي يصح القول بأنه يرى يجب أن يكون المرئي مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، الثالث : أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم

---

(١) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص١٩٣

(٢) المرجع السابق . نفس الموضع

(٣) د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول . ص ٦٠٥ ، د. سعيد مراد : إبن متوية . ص٣١٢ ، ٣١٣

المقابل ، لأن كل هـذه المعـاني تفيـد المكانيـة والتحيز والحصـر ، كمـا أنهـا تفيـد التجسيم ، والله تعالى لا يجوز أن يحويه مكـان ولا يجوز أن يتصف بـالتحيز ولا الحصر ولا أي معنى من معاني الجسمية ، ومن ثم فقد صح القـول بـأن الله تعـالى لا يُرى .

دليل الحاسة : وهو دليل رفضي ، بمعنى أن المعتزلة يرفضون القول بهذا الدليـل إن أنه تأسس على القول بافتراض رؤية الله تعالى بحاسة سادسة ، ذلك لأنـه " لـو جاز أن يُرى القديم بحاسة سادسـة لجـاز أن يُـرى بهـذه الحـواس لأن مخالفـة تلـك الحاسة لهذه الحواس ليست بأكثر من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض ، وقد ثبـت أن هذه الحواس مع اختلافها واختـلاف أنواعهـا ، كلهـا مشـتركة في أن مـا يـرى ببعضها يصح أن يرى بسائرها ، فلـو أمكـن أن يـرى القديـم تعـالى بتلـك الحاسـة لأمكن أن يرى بهذه الحواس أيضـاً ، وقـد ثبـت أن الله تعـالى لا يـرى ولا يـدرك بهذه الحواس فلا يجوز أن يدرك بتلك الحاسة ، ولـو جـاز أن يـرى القديـم بحاسـة سادسة لجاز أن يُشم بحاسة سابعة ، ولجاز أن يذاق بحاسة ثامنة ، ولجاز أن يُسمع بحاسة تاسعة ، ولجاز أن يلمس بحاسة عاشرة ، وهـذا جهـل ممـن بلغـه فيجـب أن يكون باطلاً " (١) ، لذلك فإن المعتزلة – وفق هذا الدليل – يرفضون تجويز الرؤيـة

---

(١) القاضي عبد الجبار : المحيط بـالتكليف . ص٢١١، د. أبـو ريـدة : تكملـة ديـوان الأصـول لأبي رشيد . ص٦٠٧ ، ونشير هنا إلى أن مقولة الحاسة السادسة هذه تعد متولدة من القـول بالتشـبيه علـى يـد ضرار بن عمرو ، وهو معتزلي يرفض أبو الحسين الخياط نسبته إلى المعتزلة ويجعله مشبهاً ، وذهب ضـرار إلى القول بأن الله تعالى له ماهية لا يعرفها غيره يراها المؤمنون بحاسة سادسة . أنظر في تفصيل ذلـك : القـاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص ٢٠٩ ، ٤٤٠ ، الخياط : الانتصار والـرد علـى إبـن الراونـي الملحـد . تحقيق د. نيبرج . مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة . ١٩٨٨ . ص٢٠٥ ، الشهرستاني : الملل والنحل . ج١ . ص٩١

من غير اشتراطاتها المعروفة للناس ، تماماً كما أن الواحد منا يعلم الله تعالى ذاتاً مخصوصة لها وجود خاص بها ، إلا أن رفض المعتزلة هنا مؤسس على وجوب التفرقة بين العلم وأصوله واشتراطاته اللازمة له ، وبين الرؤية وأصولها واشتراطاتها اللازمة لها ، ذلك لأن " العلم والرؤية لكل واحد منهما أصل يجب رده إليه " (١).

إن رفض المعتزلة للربط بين العلم والرؤية قائم على أساسٍ من عدم وجود علة تجمع الإثنين معاً : العلم والرؤية ، فالعالم بشيء إنما يعلمه وفق أصل محدد ، والأصل فيما يُعلم لايفترض فيه لكي يكون معلوماً أن يكون مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، فالواحد منا يصير عالماً بالشيء دون هذه الأمور الثلاثة ، ومن ثم فنحن نعلم المعدوم ونعلم القديم تعالى وفق هذه الشروط ، فلا يجب فيه أن يكون مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، هذا على عكس الكلام في الرؤية لأن أصولها تختلف - جذرياً - عن أصول العلم ، فالرؤية " تستلزم وجود المرئي مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل " (٢) .

دليل الموانع : والمعتزلة في هذا الدليل يرفضون تعليق عدم الرؤية في الدنيا على وجود موانع تحيل وقوع الرؤية ، وهذا القول من القائلين بالموانع مرفوض من

---

(١) د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص٦٠٧

(٢) د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص٦٠٧ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٥٢

المعتزلة اعتماداً على أن الله تعالى " لا يُرى لا لأن هناك مانعاً يمنع من رؤيته ولكن لأجل أنه تعالى في نفسه يستحيل أن يُرى أو أن يكون مرئياً " (١) .

وواضح هنا من النص السابق أن غير المرئي قسمان : غير مرئي لمانع يمنع رؤيته ، وغير مرئي لنفسه ، فالرؤية لا تجوز عليه ، والقديم تعالى لا تقع عدم رؤيته ضمن القسم الأول بل هو ضمن القسم الثاني فهو " لا يُرى لاستحالة الرؤية عليه لا لمنع " (٢) .

والموانع المعقولة التي تحيل الرؤية أو تجعلها مستحيلة ستة موانع ... هي : " الحجاب والرقة والكثافة والبعد المفرط وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي وكون محله ينقض هذه الأوصاف " (٣) .

ومن المعلوم – ضرورة – " أنه لا شيء من هذه الموانع جائز على الله تعالى بحال من الأحوال ، وبذلك لا تصح رؤيته لا لوجود موانع بل لما هو عليه في ذاته " (٤) .

ويرد " البيضاوي " على هذه الاعتراضات الاستدلالية بقوله " إن الغائب ليس كالشاهد لفعل رؤيته يتوقف على شرط لم يحصل الآن ، أو لم تكن واجبة الحصول عن هذه الشرائط " (٥) .

---

(١) د. أبو ريدة : تكملة ديوان الأصول لأبي رشيد . ص٦٠٨ ، د. سعيد مراد : إبن متوية . ص ٣١٣ : ٣١٥

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٥٣

(٣) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٢٥٧ : ٢٦٠ ، القاضي : المغني في أبواب التوحيد والعدل . ج٤ . ص٣٧ ، القاضي : المحيط بالتكليف . ص٢٠٩

(٤) د. سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد النيسابوري . ص ٢٨٠

(٥) البيضاوي : طوالع الأنوار . ص ١٩٤

ثبت المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : المصادر العامة :

١- القرآن الكريم

٢- *كتب الأحاديث القدسية والنبوية :*

الأحاديث القدسية - طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية . القاهرة .

الإتحافات السنية في الأحاديث القدسية . جمع / محمد أحمد المدني . مكتبة الأزهر . القاهرة ١٩٨٠ ط١ .

صحيح البخاري . مطبعة الحلبي . القاهرة .

صحيح مسلم . مطبعة دار الشعب . القاهرة .

٣- المعاجم :

المعجم الوسيط . طبعة مجمع اللغة العربية . القاهرة ١٩٨٥ ط١ .

المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم . جمع / محمد فؤاد عبد الباقي . دار الشعب . القاهرة ١٩٤٥ .

المعجم الفلسفي . وضع / د. مراد وهبه . دار الثقافة الجديدة . القاهرة ١٩٧٩ ط١ .

ثانياً : مؤلفات القاضي ناصر الدين البيضاوي :

١- طوالع الأنوار من مطالع الأنظار . تحقيق وتقديم : عباس سليمان . دار الجيل . بيروت . المكتبة الأزهرية للتراث . القاهرة . ١٤١١هـ ط١ .

٢- أنوار التنزيل وأسرار التأويل . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٦٨ م ط٢ .

ثالثاً : المصادر والمراجع العربية :

١- إبن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة . مصر . بدون تاريخ . ط١ .

٢- إبن الأثير : الكامل في التاريخ . القاهرة ١٣٠٣ هـ .

٣- إبن تيمية (تقي الدين) : الفرقان بين الحق والباطل . مكتبة القاهرة .

٤- إبن تيمية : مقدمة في أصول التفسير . المطبعة السلفية . القاهرة ١٣٧٠ هـ

٥- إبن تيمية : الرسائل الكبرى . المطبعة العامرة . مصر ١٣٢٣ هـ

٦- إبن تيمية : الفتاوى الكبرى . تحقيق : حسنين محمد مخلوف . مكتبة أنس بن مالك . القاهرة . ١٤٠٠ هـ .

٧- إبن تيمية : منهاج السنة النبوية : وبهامشه بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول . دار الكتب العلمية . بيروت .

٨- إبن تيمية : التوسل والوسيلة . المطبعة السلفية . القاهرة ١٤٠٠هـ ط٢

٩- إبن تيمية : الإيمان . مكتبة أنس بن مالك . القاهرة ١٤٠٠هـ .

١٠- إبن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم . مكتبة السنة المحمدية . القاهرة ١٣٦٩هـ . ط٢ .

١١- إبن تيمية :معارج الوصول إلى أصول الدين وفروعه وقد بينها الرسول صلى الله عليه وسلم . المطبعة السلفية . القاهرة ١٤٠٠هـ .

١٢- إبن تيمية : في عقيدة أهل السنة والفرقة الناجية . المطبعة السلفية . القاهرة ١٤٠١ هـ . ط٣.

١٣- إبن تيمية : الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله تعالى . المطبعة السلفية . القاهرة ١٣٩٧ هـ . ط٢ .

١٤- إبن الجندي : مناقب الإمام أحمد بن حنبل . مصر ١٩٥٢ م .
١٥- إبن الجوزي (أبو الفرج) : المنتظم في تاريخ الملوك والأمم . حيدر أباد ١٩٣٨ م .
١٦- إبن الجوزي : ذم الهوى . تحقيق : د. علي عبد الواحد وافي . دار الكتب الحديثة . القاهرة ١٩٦٢م . ط١ .
١٧- إبن الجوزي : تلبيس إبليس . مكتبة أنس بن مالك . القاهرة ١٤٠٠هـ
١٨- إبن حزم (الحافظ أبو محمد) : الرد على إبن النغريلة اليهودي . تحقيق : د. إحسان عباس . دار العروبة . القاهرة ١٩٦٠م .
١٩- إبن حزم : مراتب الإجماع . ملحق به نقد مراتب الإجماع لإبن تيمية . دار زاهد القدسي . القاهرة ١٣٥٧ هـ . ط٣ .
٢٠- إبن حزم : الفصل في الملل والنحل . مصر ١٩٢٩م .
٢١- إبن حنبل (الإمام أحمد) : الزهد . مكتبة أنس بن مالك ١٤٠٠هـ .
٢٢- إبن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية . تحقيق : محمد حامد الفقي . مكتبة السنة المحمدية . القاهرة ١٩٥٦ م .
٢٣- إبن حيوة (النعمان) : كتاب أساس التأويل . دار الثقافة . بيروت ١٩٦٠ م .
٢٤- إبن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان . تحقيق : د. إحسان عباس . دار الثقافة . بيروت .
٢٥- إبن الأكفاني (محمد السنجاري) : نخب الذخائر في أحوال الجواهر تحقيق : الأب إنستاسي الكرملي . المطبعة النصرية . مصر ١٩٣٩ م .

٢٦- إبن خزيمة (محمد بن إسحق) : كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب . مراجعة محمد خليل هراس . مكتبة أنس بن مالك ١٤٠٠هـ .
٢٧- إبن رشد (أبو الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال . دار إحياء الكتب العربية . بيروت .
٢٨- إبن رشد : الكشف عند مناهج الأدلة في عقائد الملة . تحقيق : د. محمود قاسم . مكتبة الأنجلو . القاهرة ١٩٥٥م .
٢٩- إبن رشد : تهافت التهافت . تحقيق : د. سليمان دنيا . دار المعارف . مصر ١٩٨٠ ، ١٩٨١ م .
٣٠- إبن زياد (أبو زكريا) : معاني القرآن . الهيئة المصرية العامة للكتاب . تحقيق : د. عبد الفتاح إسماعيل ١٩٧٢م .
٣١- إبن سينا (الشيخ الرئيس) : عيون الحكمة . وكالة المطبوعات . الكويت ١٩٨٠م . ط٢ .
٣٢- إبن سينا : رسالة في السعادة . مطبعة مجلس وزارة المعارف العثمانية . ١٣٥٣ هـ . ط١ .
٣٣- إبن سينا : رسالة في القدر . مطبعة مجلس وزارة المعارف العثمانية حيدرأباد . الدكن ١٣٥٣ هـ .
٣٤- إبن سينا : الرسالة العرشية في حقائق التوحيد وإثبات النبوة . جامعة الأزهر . ١٩٨٠م .
٣٥- إبن سينا : الشفاء (النفس) تحقيق : الأب جورج شحاته قنواتي . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥م .

٣٦- إبن سينا : الإشارات والتنبيهات . الإلهيات . مع شرح نصير الدين الطوسي . القسم الثالث . تحقيق : د. سليمان دنيا . دار المعارف . مصر . ط٣ .

٣٧- إبن عساكر (أبو القاسم) : تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري . دار الكتاب العربي . بيروت ١٩٧٩م .

٣٨- إبن عباد (الصاحب) : رسالة في الهداية والضلالة . تحقيق : حسين علي محفوظ . طهران ١٩٥٥م .

٣٩- إبن القيم (إبن فرحون المالكي) : الديباج المذهب في معرفة علماء المذهب . طبقات المالكية . القاهرة ١٣٥١هـ .

٤٠- إبن القيم (شمس الدين) : احتماع الجيوش الإسلامية . القاهرة ١٣٥١هـ .

٤١- إبن القيم : شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل . مصر ١٣٢٣هـ . ط١ .

٤٢- إبن القيم : أعلام الموقعين . مطبعة النيل . ١٣٢٥هـ .

٤٣- إبن القيم : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة . مكتبة الرياضة الحسينية . الرياض . ١٣٤٩ هـ .

٤٤- إبن القيم : إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان . تحقيق : محمد حامد الفقي . دار المعرفة . بيروت .

٤٥- إبن قتيبة (أبو محمد بن مسلم) : المعارف . تحقيق : د. ثروت عكاشة . دار المعارف . مصر ١٩٨١م . ط٤ .

٤٦- إبن قتيبة : تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء الحديث . مكتبة المتنبي . مصر .
٤٧- إبن قتيبة : تأويل مشكل القرآن . تحقيق : السيد أحمد صقر . مطبعة الحلبي . مصر ١٩٥٤م .
٤٨- إبن كثير (الحافظ) : تفسير القرآن العظيم . دار الشعب . مصر .
٤٩- إبن كثير : البداية والنهاية . دار الفكر . بيروت ١٩٧٨ م .
٥٠- إبن متوية (الحسن) : التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض . تحقيق : د. سامي نصر لطف . دار الثقافة للطباعة والنشر . مصر ١٩٧٥م .
٥١- إبن المثنى (ابو عبيدة) : مجاز القرآن . تحقيق : د. محمد فؤاد سزكين . مكتبة الخانجي . مصر ١٩٥٤م .
٥٢- إبن محمد (القاسم) : الأساس لعقائد الأكياس في معرفة رب العالمين وعدله في المخلوقين وما يتصل بذلك من أصول الدين . تحقيق : د. ألبير نصري نادر . دار الطليعة . بيروت . ١٩٨٠ م . ط١ .
٥٣- إبن نبي (مالك) : الظاهرة القرآنية . تحقيق : د. عبد الصبور شاهين . مصر ١٩٦١م . ط٢ .
٥٤- إبن النديم : الفهرست . تحقيق : رضا تجدد . طهران ١٩٧١ م .
٥٥- أبو ريدة (د. محمد عبد الهادي) : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر . مصر ١٩٤٦م .

٥٦- أبو زهرة (الإمام محمد) : محاضرات في المجتمع الإسلامي . معهد الدراسات الإسلامية . مصر .

٥٧- أبو زهرة : إبن تيمية . دار الفكر العربي . القاهرة ١٩٧٧م .

٥٨- أبو زهرة : مالك . دار الفكر العربي . القاهرة ١٩٧٨م .ط٢ .

٥٩- أبو زهرة : المذاهب الإسلامية . دار الفكر العربي . القاهرة ١٩٧٢م . ط١ .

٦٠- أبو زيد (د. منى أحمد) : التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع . بيروت ١٩٩٤م . ط١ .

٦١- أبو زيد : الفكر الديني عند زكي نجيب محمود . دار الهداية . القاهرة ١٩٩٣م . ط١

٦٢- أبو زيد (د. نصر حامد) : التفسير العقلي للقرآن . دراسة في قضية المجاز في القرآن . دار التنوير . بيروت ١٩٨٣ م .ط٣

٦٣-أبو زيد : مفهوم النص . دراسة في علوم القرآن . المركز الثقافي العربي . بيروت . ١٩٩٠م .ط١ .

٦٤- أبو العز (قاضي القضاة علي) : شرح الطحاوية في العقيدة السلفية . تحقيق : أحمد شاكر . دار المعارف . ١٣٧٣هـ .

٦٥- أبو النصر (أبو القاسم هبة الله) : أسباب النزول . وبهامشه . الناسخ والمنسوخ لأبي الحسن النيسابوري . مكتبة أنس بن مالك . القاهرة ١٤٠٠هـ .

٦٦- الآمدي (سيف الدين) : غاية المرام في علم الكلام . تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف . مصر ١٩٧١ م .
٦٧- الآمدي (سيف الدين) : المبين في شرح معاني الحكماء والمتكلمين . تحقيق :د. حسن محمود الشافعي . مصر ١٩٨٣م .
٦٨- الآمدي (سيف الدين) : الإحكام في أصول الأحكام . مصر ١٩١٤م.
٦٩- الإسفراييني (أبو المظفر) التبصير في الدين . تحقيق : محمد زاهد الكوثري . مطبعة الأنوار . القاهرة ١٩٤٠م . ط١ .
٧٠- الأشعري (أبو الحسن) : مسألة في الإيمان .ضمن مجموعة ست رسائل . مطبعة النجاح . مصر .
٧١- الأشعري (أبو الحسن) : الإبانة عن أصول الديانة . تحقيق : د. فوقية حسين محمود . دار الكتاب . القاهرة ١٩٧٩م ط٢ .
٧٢- الأشعري (أبو الحسن) : اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع . بيروت ١٩٥٢م .
٧٣- الأشعري (أبو الحسن) : رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام . مصر ١٩٥٥م .
٧٤- الأشعري (أبو الحسن) : مقالات الإسلاميين . تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٧٠ م .
٧٥- الأصفهاني (شمس الدين أبو الثناء) : مطالع الأنظار على طوالع الأنوار مع متنه طوالع الأنوار من مطالع الأنظار للبيضاوي . وبالهامش حاشية للسيد الشريف الجرجاني . ١٣٠٥ هـ .

٧٦- ٧٦- الأصفهاني (أبو مسلم) : ملتقط جامع التأويل . جمع / سعيد الأنصاري . كلكتا . الهند . ١٣٤٠هـ .
٧٧- الأصفهاني (الراغب) : مقدمة في التفسير . مصر ١٣٢٩هـ . ط١.
٧٨- الأصفهاني (الراغب) : المفردات في غريب القرآن . تحقيق : محمد سيد كيلاني . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٦١ م .
٧٩- آل الشيخ (عبد الرحمن) : فتح المجيد شرح كتاب التوحيد . مكتبة أنس بن مالك . القاهرة ١٤٠٠هـ ط٧ .
٨٠- أمين (أحمد) : فجر الإسلام . النهضة المصرية . القاهرة ١٩٨٢م ط١٣.
٨١- أمين (أحمد) : ضحى الإسلام . النهضة المصرية . القاهرة ١٩٨٤م ط١ .
٨٢- الأندلسي (صاعد) : طبقات الأمم . بيروت ١٩٢٢م .
٨٣- الإيجي (عضد الدين) : المواقف في علم الكلام . طبعات مختلفة
٨٤- الإيجي (عضد الدين) : جواهر الكلام . مصر ١٩٣٥م ط١ .
٨٥- الباقلاني (أبو بكر) : التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة والخوارج والمعتزلة . دار الفكر العربي . القاهرة .
٨٦- الإيجي (عضد الدين) : إعجاز القرآن . تحقيق السيد أحمد صقر . دار المعارف . ط١٢
٨٧- الإيجي (عضد الدين) : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به . نشرة محمد زاهد الكوثري . مصر ١٩٥٠م .

٨٨- الباقوري (أحمد حسن) : معاني القرآن بين الرواية والدراية . مصر ١٩٨٦م .
٨٩- بدوي (د. عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين . بيروت ١٩٧١ م .
٩٠- البصري (الحسن) : رسالة في القدر . تحقيق د. محمد عمارة . دار الهلال . القاهرة ١٩٧١ ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد .
٩١- البصري (أبو الحسين) : المعتمد في أصول الفقه . جمع / الشيخ خليل الميسي . دار الكتب العلمية . بيروت ١٩٨٣م .
٩٢- البغدادي (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق . تحقيق : محمد بدير . مصر ١٩١٠م .
٩٣- البغدادي (عبد القاهر) : أصول الدين . لجنة إحياء التراث . دار الآفاق الجديدة . بيروت ١٩٨١م . ط١ .
٩٤- البلخي (أبو القاسم) : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة . الدار التونسية للنشر . تونس ١٩٧٤م .
٩٥- البطليوسي (أبو عبد الله بن محمد) : الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة . تحقيق : محمد زاهد الكوثري . القاهرة ١٩٤٦ م .
٩٦- بيصار (د. محمد) : في فلسفة إبن رشد : الوجود والخلق . دار الكتاب اللبناني . بيروت ١٩٧٣م .ط٣ .
٩٧- التفتازاني (د. أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته . دار الرائد . مصر .
٩٨- التفتازاني (د. أبو الوفا) : ابن سعين وفلسفته الصوفية . دار الكتاب اللبناني ١٩٧٣م . ط١ .

٩٩- التفتازاني (سعد الدين) : شرح العقائد النسفية . المطبعة الأزهرية . القاهرة ١٩١٣م . ط١ .

١٠٠- التهانوي (محمد علي) : كشاف اصطلاحات الفنون . تحقيق : د.لطفي عبد البديع . مصر ١٩٦٣م .

١٠١- الجاحظ (أبو عمر عثمان) : رسائل الجاحظ . تحقيق : عبد السلام هارون . دار الكتب العلمية . مصر ١٩٦٤م .

١٠٢- الجاحظ (أبو عمر عثمان) : الحيوان . تحقيق عبد السلام هارون . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٦٥م .

١٠٣- الجراجاني : دلائل الإعجاز . مصر .

١٠٤- الجرجاني : التعريفات . نشرة فليجل . ليبسك ١٨١٥م .

١٠٥- الجرجاني : شرح المواقف في علم الكلام . الموقف الخامس . الإلهيات . تحقيق : د. محمد المهدي . المكتبة الأزهرية . القاهرة .

١٠٦- الجزار (د. أحمد محمود) : الفناء والحب الإلهي عند إبن عربي . مكتبة نهضة الشرق . القاهرة ١٩٩٠م .

١٠٧- الجزار (د. أحمد محمود) : الولاية بين الجيلاني وإبن تيمية . دار الثقافة الجديدة للطباعة والنشر والتوزيع . القاهرة ١٩٩٠م .

١٠٨- الجزار (د. أحمد محمود) : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري . دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع . القاهرة ١٩٩٠م .

١٠٩- الجصاص (أبو بكر) : أحكام القرآن . مطبعة الأوقاف . استانبول ١٣٣٥هـ .

١١٠- الجندي (المستشار عبد الحليم) : الإمام محمد عبد الوهاب . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٨م .
١١١- الجندي (المستشار عبد الحليم) : أحمد بن حنبل . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٧م .
١١٢- الجندي (المستشار عبد الحليم) : أبو حنيفة . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٨م .
١١٣- الجندي (المستشار عبد الحليم) : الشافعي . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٨م .
١١٤- الجويني (أبو المعالي) : الكافية في الجدل . تحقيق : د. فوقية حسين محمود . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٧٩م .
١١٥- الجويني (أبو المعالي) : الشامل في أصول الدين . تحقيق : د. علي سامي النشار وآخرين . الإسكندرية ١٩٦٩م .
١١٦- الجويني (أبو المعالي) : لمع الأدلة في قواعد أصل السنة . تحقيق : د. فوقية حسين محمود . الدار المصرية للتأليف والنشر . القاهرة ١٩٦٥م .
١١٧- الجويني (أبو المعالي) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد . تحقيق : د. محمد يوسف موسى . مكتبة الخانجي . القاهرة ١٩٥٠م .
١١٨- الجيلي (عبد الكريم) : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل . مكتبة الحلبي . القاهرة ١٩٨١م . ط٤ .
١١٩- الحازمي (أبو بكر) : الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار . مكتبة عاطف . مصر .

١٢٠- حسن خان (محمد صديق) : خبيئة الأكوان في افتراق الأمم على المذاهب والأديان . مطبعة الجولوئب . القسطنطينية ١٢٩٦ هـ .
١٢١- الحصني (أبو بكر) : دفع شبه من شبه وتمرد . مطبعة الحلبي . مصر ١٣٥٠هـ .
١٢٢- الحميري (نشوان) : الحور العين . تحقيق : كمال مصطفى . مطبعة السعادة . القاهرة ١٩٤٨م .
١٢٣- حنفي (د. حسن) : الدين والثورة . مكتبة مدبولي . القاهرة . ١٩٨٩م .
١٢٤- حنفي (د. حسن) : دراسات إسلامية . دار التنوير . بيروت ١٩٨٢م .
١٢٥- حنفي (د. حسن) : دراسات فلسفية . مكتبة الأنجلو . القاهرة ١٩٨٨م .
١٢٦- حنفي (د. حسن) : قضايا معاصرة . دار التنوير . بيروت ١٩٨١م ، ١٩٨٢م .
١٢٧- حنفي (د. حسن) : نماذج من الفلسفة المسيحية . دار الكتب الجامعية . الإسكندرية ١٩٦٩م . ط١ .
١٢٨- خشيم (علي فهمي) : الجبائيان . مكتبة الفكر . ليبيا ١٩٦٨م . ط١ .
١٢٩- خشيم (علي فهمي) : النزعة العقلية في تفسير المعتزلة . طرابلس ١٩٧٠م .
١٣٠- الخضري (محمد) : أصول الفقه . المطبعة التجارية ١٩٦٩م . ط٦

١٣١- خلف (د. محمد أحمد) : مفاهيم قرآنية . سلسلة عالم المعرفة . الكويت . العدد ٧٩ . لسنة ١٩٨٤م .
١٣٢- خليفة (حاجي) : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون . طهران ١٩٤٧م .
١٣٣- خليل (د. السيد أحمد) : نشأة التفسير الديني في الكتب المقدسة . الإسكندرية . ١٩٥٤م . ط١ .
١٣٤- الخياط (أبو الحسين) : الانتصار والرد على إبن الراوندي الملحد . مكتبة الكليات الأزهرية . تحقيق : د. نيبرج . القاهرة ١٩٨٨م .
١٣٥- الدارمي (أبو سعيد) : الرد على الجهمية . ليدن ١٩٦٠م .
١٣٦- الدمشقي (أمين بدران) : المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل . مصر ١٣٤٣ هـ .
١٣٧- الذهبي (شمس الدين) : ميزان الاعتدال في نقد الرجال . مطبعة السعادة . مصر ١٩٠٧م . ط١ .
١٣٨- الذهبي (محمد حسين) : التفسير والمفسرون . دار الكتب الحديثة ١٩٦١م .
١٣٩- الرازي (فخر الدين) : المطالب العالية . تحقيق : د. أحمد حجازي السقا . دار الكتاب العربي . بيروت ١٩٨٧م . ط١ .
١٤٠- الرازي (فخر الدين) : أساس التقديس في علم الكلام . مطبعة الحلبي ١٩٣٥م .
١٤١- الرازي (فخر الدين) : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . مكتبة الكليات الأزهرية . مصر .

١٤٢- الرازي (فخر الديـن) : محصـل أفكـار المتقدمـين والمتـأخرين مـن العلماء والحكماء . مكتبة الكليات الأزهرية . مصر .
١٤٣- الرازي (فخر الدين) : الأربعون في أصول الدين . حيـدر أبـاد . الدكن ١٣٥٣هـ .
١٤٤- الرازي (فخر الدين) : مفاتيح الغيب . المطبعة العصريـة ١٩٣٣م . ط١ .
١٤٥- الرازي (فخـر الديـن) : المسـائل الخمسـون في أصـول الكـلام . مطبعة كردستان العلمية . مصر ١٩١٠ م .
١٤٦- الرازي (أحمد بن محمد) : حجج القرآن . المكتبة المحمودية . مصر
١٤٧- الراوي (د. عبـد الستار) : فلسـفة العقـل . رؤيـة نقديـة للنظريـة الاعتزالية . دار الشئون الثقافية . بغداد١٩٨٦م .
١٤٨- الرضي (الشـريف) : المجـازات النبويـة . تحقيـق : محمـد عبدالنبي حسن . مطبعة الحلبي ١٩٣٧م .
١٤٩- الرضي (الشريف) : حقائق التأويل في متشابه التنزيل . تصحيح : محمد آل كاشف الغطاء . النجف ١٩٣٦م .
١٥٠- الرسي (القاسم) : كتاب أصـول العـدل والتوحيـد . تحقيـق : د. محمـد عمـارة . دار الهـلال . القـاهرة ١٩٧١م . ضمـن رسـائل العـدل والتوحيد .
١٥١- الرماني (أبو علي) : النكت في إعجاز القـرآن . مصـر ١٩٦٨م . ط٢ .

١٥٢- الزركشي (بدر الدين) : البرهان في علوم القرآن . تحقيق : محمد أبو الفضل . دار المعرفة للطباعة والنشر . بيروت . ط٢ .

١٥٣- زكريا (د. فؤاد) : التفكير العلمي . سلسلة عالم المعرفة . الكويت العدد٣ .

١٥٤- الزمخشري (أبو القاسم) : أساس البلاغة . دار الكتب . القاهرة ١٩٥٢م .

١٥٥- الزمخشري (أبو القاسم) : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل . دار المعرفة . بيروت .

١٥٦- زينة (حسني) : العقل عند المعتزلة . دار الآفاق الجديدة . بيروت ١٩٨٠م ط٢ .

١٥٧- السامرائي (د. عبد الله سلوم) : الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية . بغداد ١٩٧٢م . ط١ .

١٥٨- السباعي (د. مصطفى) : السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي . دار العروبة . مصر ١٩٦١م .

١٥٩- السجستاني (الإمام أبو بكر) : نزهة القلوب في تفسير غريب القرآن . مراجعة الشيخ عبد الحليم بسيوني . دار الكتب العلمية . بيروت .

١٦٠- السلماني (عبد العزيز المحمد) : الكواشف الجلية عن معاني الواسطية . مؤسسة مكة للطباعة والإعلام . ط٤ .

١٦١- السيوطي (جلال الدين) : الإتقان في علوم القرآن . مطبعة الحلبي . مصر ١٩٥١م .ط٤ .

١٦٢- السيوطي (جلال الدين) : صوت المنطق والكلام عن فن المنطق وعلم الكلام . تحقيق : د. علي سامي النشار . مكتبة الخانجي . مصر ١٩٤٧م . ط١ .
١٦٣- السيوطي (جلال الدين) : الإكليل في استنباط التنزيل . تحقيق : سيف الدين عبد القادر . دار الكتب العلمية . بيروت ١٩٨١م .
١٦٤- شرف (د. جلال) : الله والعالم والإنسان . مصر ١٩٧٥م .
١٦٥- الشهرستاني (أبو الفتح) : الملل والنحل . تحقيق : محمد سيد كيلاني . مطبعة الحلبي . مصر ١٩٧٦م .
١٦٦- الشهرستاني (أبو الفتح) : نهاية الإقدام في علم الكلام . تصحيح : الفريد جيوم . اكسفورد ١٩٣١م .
١٦٧- صبحي (د. أحمد محمود) : في علم الكلام . دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية لأصول الدين . مؤسسة الثقافة الجامعية . الإسكندرية ١٩٨٢م . ط٤ .
١٦٨- الطبري (إبن جرير) : جامع البيان من وجوه تأويل آي القرآن . تحقيق : محمود أحمد عساكر . مطبعة الحلبي ١٩٥٤م . ط٢ .
١٦٩- الطوسي (السراج) : اللمع . مصر ١٩٦٠م .
١٧٠- الطوسي (الخواجة) : معالم أصول الدين . النجف .
١٧١- عبد الجبار (القاضي) : تثبيت دلائل النبوة . تحقيق : د. عبد الكريم عثمان . دار العربية للطباعة والنشر . بيروت .

١٧٢- عبد الجبار (القاضي) : المنية والأمل . جمع : أحمد بن يحيى بن المرتضى . تحقيق : د. عصام الدين محمد علي . دار المعرفة الجامعية . الإسكندرية ١٩٨٥م .
١٧٣- عبد الجبار (القاضي) : تنزيه القرآن عن المطاعن . دار النهضة الحديثة . بيروت .
١٧٤- عبد الجبار (القاضي) : شرح الأصول الخمسة . تحقيق : د. عبد الكريم عثمان . مكتبة وهبة . القاهرة ١٩٦٥م .
١٧٥- عبد الجبار (القاضي) : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة . تحقيق فؤاد سيد . الدار التونسية للنشر . تونس ١٩٧٤م .
١٧٦- عبد الجبار (القاضي) : متشابه القرآن . تحقيق : د. عدنان زرزور . دار التراث . مصر ١٩٦٩م .
١٧٧- عبد الجبار (القاضي) : المختصر في أصول الدين . تحقيق : د. محمد عمارة . دار الهلال . مصر ١٩٧١م .
١٧٨- عبد الجبار (القاضي) : المحيط بالتكليف . جمع : الحسن بن متويه . تحقيق : السيد عمر عزمي . الدار المصرية للتأليف والترجمة .
١٧٩- عبد الجبار (القاضي) : المغني في أبواب التوحيد والعدل . جـ٤ . رؤية الباري . تحقيق د. محمد مصطفى حلمي ، د. أبو الوفا التفتازاني . الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، جـ٧ . خلق القرآن . تحقيق : إبراهيم الإبياري ، جـ٨ ، المخلوق . تحقيق : د. توفيق الطويل ، جـ١٦ . اعجاز القرآن . تحقيق : أمين الخولي (الموسوعة كلها إشراف د. طه حسين) .

١٨٠- عبد الرازق (مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦ . ط٣ .

١٨١- عبده (الإمام) : رسالة التوحيد . تحقيق : محمد أبو رية : دار المعارف . مصر ١٩٧٧م . ط٥ .

١٨٢- العراقي (د. عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق . دار المعارف . مصر ١٩٧٦م . ط٥ .

١٨٣- العراقي (د. عاطف) : النزعة العقلية في فلسفة إبن رشد . دار المعارف . مصر ١٩٦٨م . ط١.

١٨٤- العراقي (د. عاطف) : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية . دار المعارف . مصر ١٩٧٦م . ط٣ .

١٨٥- العراقي (د. عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند إبن سينا . دار المعارف . مصر ١٩٧٧م .

١٨٦- العراقي (د. عاطف) : المنهج النقدي في فلسفة إبن رشد . دار المعارف . مصر ١٩٨٠م . ط١ .

١٨٧- الغزالي (أبو حامد) : قانون التأويل . تحقيق : محمد زاهد الكوثري . مصر ١٩٤٠م

١٨٨- الغزالي (أبو حامد) : جواهر القرآن . تحقيق : الشيخ محمد مصطفى أبو العلا . مكتبة الجندي . مصر .

١٨٩- الغزالي (أبو حامد) : رسائل الغزالي (رسائل القصور العوالي في فوائد العقائد في التوحيد . إلجام العوام عن علم الكلام ، المضنون به

على غير أهله ، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) تحقيق : محمد مصطفى أبو العلا . مكتبة الجندي .مصر .
١٩٠- الغزالي (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة . تحقيق : د. سليمان دنيا . مصر ١٩٥٥م . ط٢ .
١٩١- الغزالي (أبو حامد) : الاقتصاد في الاعتقاد . مطبعة الحلبي . مصر ١٩٦٦م .
١٩٢- الغزالي (أبو حامد) : إحياء علوم الدين . مكتبة مصر .
١٩٣- الفارابي (أبو النصر) : آراء أهل المدينة الفاضلة . مصر .
١٩٤- الفارابي (أبو النصر) : عيون المسائل . مطبعة السعادة . مصر ١٩٠٧م .
١٩٥- القمي (سعيد بن عبد الله) : المقالات والفرق . تحقيق : د. محمد جواد مشكور . طهران ١٩٦٣م . ط١ .
١٩٦- قطب (سيد) : في ظلال القرآن . دار الشروق . القاهرة ١٩٧٨م . ط٧ .
١٩٧- القشيري (عبد الكريم) : الرسالة القشيرية في التصوف في علم التصوف . مكتبة صبيح . القاهرة .
١٩٨- الكرماني (أحمد بن عبد الله) : الفرق الإسلامية . تحقيق : د. سليمة عبد الرسول . مطبعة الإرشاد . بغداد ١٩٧٣م .
١٩٩- الماتريدي (أبو منصور) : كتاب التوحيد . تحقيق : د. فتح الله خليف . دار الجامعات المصرية . الإسكندرية .

٢٠٠- محمود (د. زكي نجيب) : المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري . دار الشروق . القاهرة ١٩٧٨م . ط٢ .
٢٠١- محمود (د. زكي نجيب) : تجديد الفكـر العربـي . دار الشـروق . القاهرة ١٩٧٨م . ط٥ .
٢٠٢- محمود (د. زكي نجيب) : الجبر الذاتي . ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام . المؤسسة المصرية العامة للكتاب . مصر ١٩٧٣م .
٢٠٣- المحاسبي (الحارث) : العقل وفهم القرآن . تحقيق : حسين القوتلي . دار الفكر . بيروت ١٩٧١م . ط١ .
٢٠٤- مدكور (د. إبراهيم) : في الفلسـفة الإسـلامية .منهـج وتطبيقـه . دار المعارف . مصر ١٩٧٧م .
٢٠٥- مراد (د. سعيد) : مدرسة البصرة الاعتزالية . القاهرة ١٩٨٦م .
٢٠٦- مراد (د. سعيد) : إبن متوية وآراؤه الكلامية والفلسفية . مخطوط دكتوراه . آداب الزقازيق ١٩٨٦م .
٢٠٧- المسعودي (الحافظ أبو الحسن) : مروج الذهب ومعادن الجوهر . تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد . الكتبة التجارية ١٩٤٨م .
٢٠٨- المكي (إبن حجر) : الصواعـق المحرقـة في الـرد علـى أهـل البـدع والزندقة . تعليق : عبد الوهاب عبد اللطيف . مصر ١٩٦٥م . ط٢ .
٢٠٩- الملطي (أبو الحسين) : التنبيه والرد علـى أهـل الأهـواء والبـدع . تحقيق : محمد زاهد الكوثري . مكتبة المثني . بغداد ١٩٦٨م .
٢١٠- ميهوب (د. سيد عبد الستار) : الاتجـاه التجريـبي في فلسـفة إبـن سينا . مخطوط ماجستير بآداب القاهرة ١٩٨٧م .

٢١١- ميهوب (د. سيد عبد الستار) : أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية . مخطوط دكتوراه بآداب الزقازيق ١٩٩٠م .
٢١٢- ميهوب (د. سيد عبد الستار) : الولاية عند عبد الكريم الجيلي . دار الهداية . مصر ١٩٩٤م . ط١ .
٢١٣- النشار (د. علي سامي) : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . دار المعارف . مصر ١٩٨١م . ط٨ .
٢١٤- النعيم (د. عبد الله أحمد) : نحو تطوير التشريع الإسلامي . ترجمة حسين أحمد أمين . دار سينا للنشر . القاهرة ١٩٩٤م . ط١ .
٢١٥- النووي (الإمام شرف محيي الدين) : الأربعون النووية وشرحها . نشر : قصي محيي الدين . المطبعة السلفية . القاهرة ١٣٩٧هـ . ط٣ .
٢١٦- النيسابوري (أبو رشيد) : ديوان الأصول . تحقيق : د. محمد عبد الهادي أبو ريدة . دار الكتب . القاهرة ١٩٦٩م .
٢١٧- النيسابوري (أبو رشيد) : المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين . تحقيق : د. معن زيادة وآخر . دار الاتحاد . بغداد ١٩٧٩م .
٢١٨- هويدي (د. يحيى) : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية . دار الثقافة للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٧٩م . ط٢ .

رابعاً : المصادر والمراجع غير العربية المترجمة :-

١- ارنولد (توماس) : الدعوة إلى الإسلام . ترجمة حسن إبراهيم حسن . القاهرة ١٩٥٧م.

٢- بريتزل (أوتو) : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام . ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة . مصر ١٩٤٦م .
٣- جولد زيهر : مذاهب التفسير الإسلامي . ترجمة د. عبد الحليم النجار . مصر ١٩٥٥م .
٤- جولد زيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام . ترجمة د. محمد يوسف موسى . دار الكتاب المصري ١٩٤٦م .

خامساً : الدوريات :

١- مجلة أدب ونقد . أعداد مختلفة .
٢- مجلة عالم الفكر . أعداد مختلفة .
٣- مجلة عالم المعرفة . أعداد مختلفة .
٤- مجلة القاهرة . أعداد مختلفة .

سادساً : المصادر والمراجع الأجنبية :

1- Brehier (E) : Historie de la Philosophie .
2- Bohman (Fazlar) : Islam . london 1960 .
3- W. M. Watt : Free will and predestination in early Islam . London 1947 .

الفهرست

م	الموضوع	رقم الصفحة
١	الأهداء	٥
٢	المقدمة	٧-١٠
٣	**الباب الأول : في الذات الإلهية**	١١-٨٨
٤	**الفصل الأول** : في العلم با لله تعالى	١٣-٢٦
	أولاً : الكلام في إبطال الدور والتسلسل	١٤
	ثانياً : الكلام في البرهان على وجود واجب الوجود	١٦
	ثالثاً : الكلام في معرفة ذات الله تعالى	٢٢
٥	**الفصل الثاني** : في تنزيهه تعالى	٢٧-٧٦
	أولاً : الكلام في أن حقيقة الله تعالى لا تماثل حقيقة غيره	٢٧
	ثانياً : الكلام في نفي الجسمية والجهة عن الله تعالى	٣٣
	ثالثاً : الكلام في نفي الحلول والاتحاد	٥٢
	رابعاً : الكلام في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى	٥٩
	خامساً : الكلام في نفي الأعراض المحسوسة عنه تعالى	٧٣
٦	**الفصل الثالث** : في التوحيد	٧٧-٨٨
	الكلام في أنه تعالى واحد لا شريك له	٧٧

م	الموضوع	رقم الصفحة
٧	**الباب الثاني : في صفاته تعالى**	٨٩-١٧٤
٨	**الفصل الأول** : في الصفات التي تتوقف عليها أفعاله	٩١-١٣٦
	أولاً : الكلام في اتصافه تعالى بالقدرة	٩٤
	ثانياً : الكلام في اتصافه تعالى بالعلم	١١٤
	ثالثاً : الكلام في اتصافه تعالى بالحياة	١٢٧
	رابعاً : الكلام في اتصافه تعالى بالإرادة	١٣١
٩	**الفصل الثاني** : في سائر الصفات	١٣٧-١٧٤
	أولاً : الكلام في أنه تعالى سميع بصير	١٣٧
	ثانياً : الكلام في أنه تعالى متكلم	١٤٢
	ثالثاً : الكلام في أنه تعالى باق	١٥٠
	رابعاً : الكلام في أنه تعالى له الاستواء واليد والعين والوجه	١٥٤
	خامساً : الكلام في أن الله تعالى تصح رؤيته في الآخرة	١٥٨
١٠	**ثبت المراجع**	١٧٥
١١	**الفهرست**	٢٠١